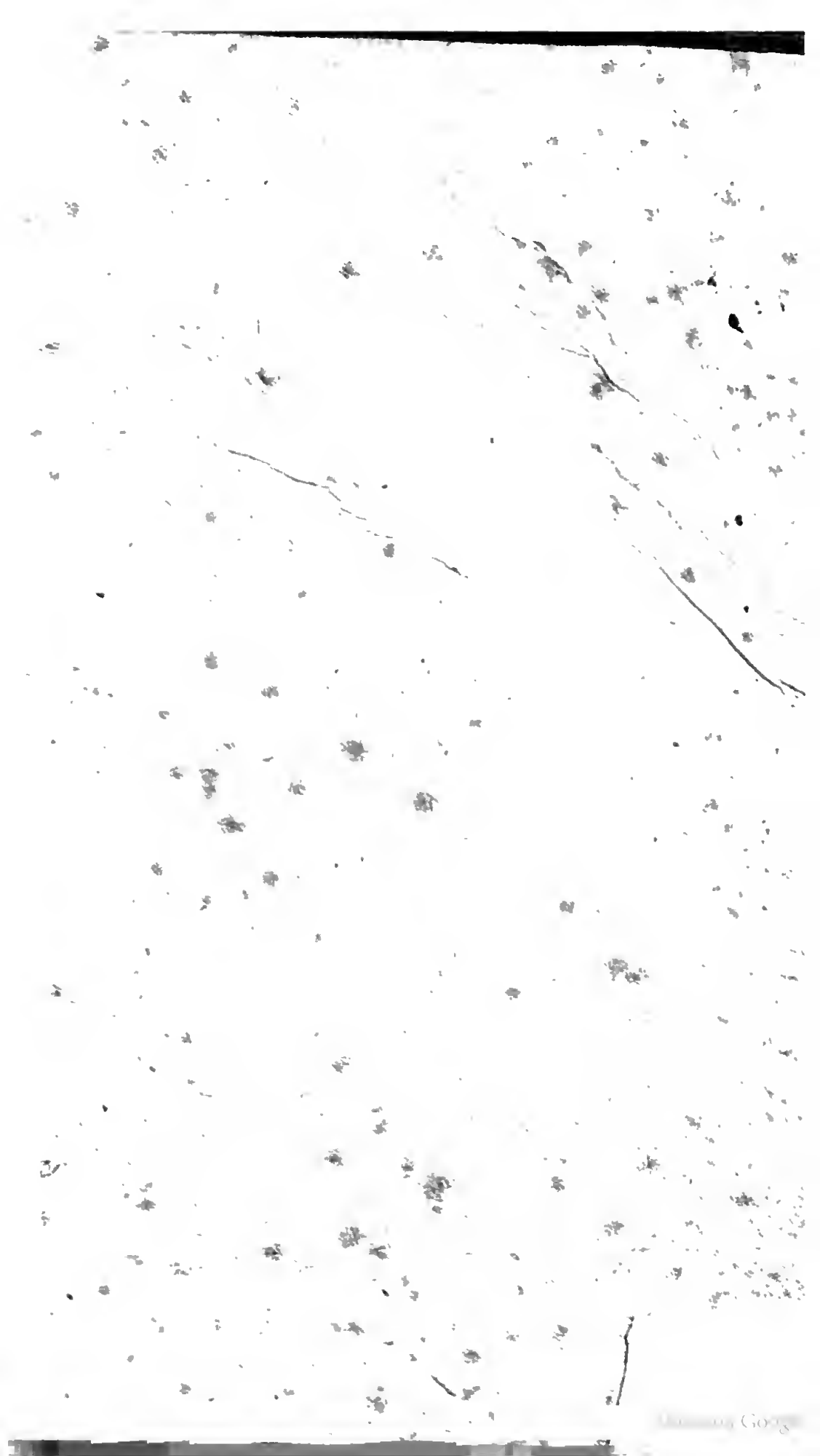
BIBLIOTECA NAZ.
Vittorio Emanuele III
XXIII
C
64
NAPOLI

XXIII C 64

Digitized by Google



XXIII.
C
64.

REFUTATION
DE
SPINOSA.

REFUTATION
DES
ERREURS
DE
BENOIT DE SPINOSA

Par M. DE FENELON Archevêque de Cambray, par le P. LAMI Benedictin & par M. le Comte de BOULLAINVILLIERS.

AVEC

LA VIE DE SPINOSA,

Ecrite par M. JEAN COLERUS, *Miniſtre de l'Egliſe Lutherienne de la Haye ; augmentée de beaucoup de particularités tirées d'une Vie Manuſcrite de ce Philoſophe, faite par un de ſes Amis.*

BIBLIOTECA NAZIONALE VITTORIO EMANUELE

A BRUXELLES,
Chez FRANÇOIS FOPPENS,

MDCCXXXI.

AVERTISSEMENT.

IL y a peu d'Auteurs qui ayent fait autant de bruit que Spinoſa: La Singularité de ſes opinions ou plutot de ſes impietéz a engagé tous les Theologiens à les examiner. La plupart ſont ſi abſtraites que peu de perſonnes les ont bien entenduës; ainſi peu de perſonnes les ont bien refutées. Les Ecrivains que nous donnons dans ce recueil ſont conſtamment les plus eſtimez. Il ne convient qu'a de grands Philoſophes de re-

futer les écrits des Philoſophes. On connoit quel a été en ce genre le caractere d'eſprit de feu M. De Fenelon Archevêque de Cambray. Cet Illuſtre Prélat n'a pas ſeulement brillé par une connoiſſance profonde des parties les plus ſolides des belles Lettres, il s'eſt encore diſtingué par une Philoſophie exacte & Lumineuſe qu'il ſavoit accorder avec la Theologie & avec la Religion. Il trouvoit même dans la Philoſophie de quoi nourir ſa pieté qui a été éminente dans tous les Etats ou la pro-

providence l'a placé. Ainſi je conte qu'on ne ſera pas faché de revoir ici ce traité qui eſt écrit avec une préciſion vrayment Philoſophique.

Le R. P. Lami Religieux Benedictin de la Congregation de Saint Maur ne s'eſt pas ſeulement fait connoitre par une pieté exemplaire, il s'eſt encore rendu Illuſtre par une étude profonde de la Philoſophie, qu'il avoit ſagement tournée du côté de la Religion. Ce que nous donnons de ce Religieux n'eſt qu'un ex-

trait ; mais cet extrait fait connoître le ſyſteme de Spinoſa & montre en même temps la maniere de le refuter.

Enfin le troiſieme Ouvrage vient du feu le Comte Charles de Boullainvilliers, homme d'une extrême penetration, d'un travail infatigable & d'une ſi forte meditation, qu'il étoit ſurprenant devoir un homme de ſa Naiſſance joindre des reflexions ſi profondes à une érudition auſſi grande & auſſi variée que la Sienne. Il avoit manié plus d'une

fois

fois cet Ouvrage; mais la Copie dont nous nous ſommes ſervis eſt la même qu'il voulut confier en mourant à un de ſes amis & l'on a lieu de croire que le public en ſera content. Nous avons encore d'autres Ouvrages de ce Savant homme que l'on pourra publier un jour, pour faire honneur à la memoire d'une perſonne ſi digne de veneration & de reſpect.

TABLE.

VIe de Spinoſa par M. Colerus Augmentée de beaucoup de particularitez.

Preface du Comte de Boullainvilliers.

Refutation de Spinoſa par le Comte de Boullainvilliers.

Refatation de Spinoſa, par M. de Fenelon Archevêque de Cambray.

Extrait du R. P. Lami Benedictin.

VIE

VIE
DE
SPINOSA.

SPINOSA ce Philoſophe, dont le nom fait tant de bruit dans le monde, étoit Juif d'origine. Ses parens, peu de temps après ſa naiſſance, le nommerent *Baruch*. Mais ayant dans la ſuite abandonné le Judaïſme, il changea lui-même ſon nom, & ſe donna celui de *Benoît* dans ſes Ecrits & dans les lettres qu'il ſigna. Il naquit à Amſterdam, la ville la plus belle & & la plus ſinguliere de l'Europe, le 24. Novembre de l'Année 1632. Ce qu'on dit ordinairement, & qu'on a même écrit qu'il étoit pauvre & de baſſe extraction, n'eſt pas véritable : ſes parens Juifs Portugais, honnêtes gens & à leur aiſe, étoient Marchands à Amſterdam,

où ils demeuroient ſur le Burgwal dans une aſſez belle Maiſon, près de la vieille Synagogue Portugaiſe. Ses manieres d'ailleurs civiles & honnêtes, ſes proches & ſes alliez, gens accommodez & les biens laiſſez par ſes pere & mere, font voir que ſa naiſſance, auſſi bien que ſon éducation étoient au-deſſus du commun. *Samuel Carceris* Juif Portugais épouſa la plus jeune de ſes deux Sœurs. L'Aînée s'appelloit Rébecca, & la cadette Miriam de Spinoſa, dont le fils *Daniel Carceris*, neveu de Benoît de Spinoſa, ſe porta pour l'un de ſes héritiers après ſa mort : ce qui paroît par un acte paſſé devant le Notaire *Liberius Loef*, le 30. Mars 1677. en forme de procuration adreſſée à *Henri vander Spyck*, chez qui Spinoſa étoit logé lorſqu'il mourut.

Ses premieres Etudes.

SPinoſa fit voir dès ſon enfance, & encore mieux dans ſa jeuneſſe combien il avoit été favoriſé de la nature. On reconnut aiſément qu'il avoit l'imagination vive, & l'eſprit extrémement pénétrant. On reſolut de lui faire apprendre les lettres Hebraïques. Cette ſorte d'étude qui eſt toute la ſcience des Juifs n'étoit pas capable de remplir un eſprit auſſi brillant que le ſien. Il n'avoit pas quinze ans qu'il formoit des difficultez que les plus habiles d'entre les Juifs avoient de la peine à reſoudre ; & quoiqu'une jeuneſſe ſi grande ne ſoit guéres l'âge de diſcernement, il en avoit aſſez pour s'appercevoir que ſes doutes embaraſſoient le maître ; mais de peur de l'irriter, il feignoit d'être fort ſatisfait de ſes reponſes, ſe contentant de les écrire pour s'en ſervir en tems & lieu.

Comme il ne liſoit que la Bible, il ſe rendit bientôt capable de n'avoir plus beſoin d'interprête ; il faiſoit des reflexions ſi ſavantes, que les Rabins n'y répondoient qu'à la maniere des ignorans, qui ſe voyant à bout, impoſent à ceux qui les preſſent, d'avoir des ſentimens peu conformes à la Religion. Un procedé ſi bizarre lui fit comprendre qu'il étoit inutile de s'informer de la verité, le peuple parmi lequel il vivoit ne la connoiſſant pas. D'ailleurs en croire aveuglément les Livres de ſa Nation, c'eſt, diſoit-il, trop aimer les vieilles erreurs. Il ſe reſolut donc de ne plus conſulter que lui même, mais de n'épargner aucun ſoin pour en faire la découverte. Il falloit avoir l'eſprit vaſte & d'une force extraordinaire pour former au-deſſous de vingt-ans, un projet de cette importance. En effet il fit bientôt voir juſqu'où ſon eſprit & ſes réflexions pou-

pouvoient aller : car commençant tout de nouveau à lire l'Ecriture, il ſe fit jour au travers des nuages, derriere leſquels on lui avoit dit que la vérité étoit cachée.

Après l'examen de la Bible, il lut & relut le Talmud avec la même exactitude; & comme il étoit verſé dans l'intelligence de l'Hebreu, il n'y trouvoit rien de difficile, ni rien auſſi qui le ſatisfît: mais il étoit ſi judicieux, qu'il laiſſa repoſer ſes premieres penſées, avant que de les approuver. Cependant Morteira, homme celebre entre les Juifs, & le moins ignorant de tous les Rabins de ſon temps, admiroit la conduite & le génie de ſon Diſciple; il ne pouvoit comprendre qu'un jeune homme fût ſi modeſte avec tant de pénétration. Pour le connoître à fond, il l'éprouva en toute maniere, & avoua depuis qu'il ne trouvoit rien à redire tant en ſes mœurs,

qu'en la beauté de ſon eſprit.

L'Approbation de Morteira augmentant la bonne opinion que l'on avoit de ſon Diſciple, ne lui donnoit point de vanité; tout jeune qu'il étoit, par une prudence avancée, il faiſoit peu de fond ſur l'amitié & ſur les louanges des hommes.

D'Ailleurs il paroiſſoit que l'amour de la verité étoit ſi fort ſa paſſion dominante, qu'il ne voyoit preſque perſonne; mais quelque précaution qu'il prît, il ſe trouva une de ces rencontres où l'on ne peut honnêtement ſe refuſer aux hommes. Entre les plus ardens à lier commerce avec lui, deux jeunes hommes qui ſe diſoient ſes amis particuliers, le conjurerent de leur dire ſes véritables ſentimens. Ils lui repreſenterent que, quels qu'ils fuſſent, il n'avoit rien à craindre de leur part, leur curioſité n'ayant pour but que de s'éclair-

cir

cir de leurs doutes. Le jeune Disciple étonné d'un Discours si peu attendu, fut quelque tems sans leur répondre ; mais se voyant pressé, il leur dit en riant qu'ils avoient Moïse & les Prophetes, qui étoient vrais Israëlites, & qu'ils avoient décidé de tout, qu'ils le suivissent sans scrupule, s'ils étoient veritablement Israëlites. A les en croire, répartit un de ces jeunes hommes, je ne voi point qu'il y ait d'Etres immateriels, Dieu n'a pas de corps, ni l'ame n'est point immortelle, ni les Anges ne sont pas des substances réelles. Que vous en semble, continua-t-il, en s'adressant à Spinosa. Dieu a-t-il un corps? Y a-t-il des Anges? L'ame est-elle immortelle? J'avoue, dit le Disciple, que ne trouvant rien d'immateriel ni d'incorporel dans la Bible, il n'y a nul inconvenient de croire que Dieu

ſoit un corps, d'autant plus que Dieu étant grand, *Pſ.* 45. 2. ainſi que parle le Prophete, il eſt impoſſible de comprendre une grandeur ſans étenduë, & par conſequent qui ne ſoit un corps. Pour les eſprits, il eſt certain que l'Ecriture ne dit point que ce ſoient des ſubſtances réelles & permanentes, mais de ſimples fantômes, nommez Anges, parce que Dieu s'en ſert pour déclarer ſa volonté, de telle ſorte que les Anges & toute autre ſorte d'eſprits ne ſont inviſibles qu'à raiſon de leur matiere ſubtile & diaphane, qui ne peut être vuë que comme on voit les fantômes dans un miroir, en ſonge, ou dans la nuit, de même que Jacob vit dans le ſommeil une échelle où des Anges montoient & deſcendoient. C'eſt pourquoy nous ne liſons point que les Juifs ayent excommunié les Saducéens pour n'avoir point cru d'An-

d'Anges, à cauſe que l'Ecriture ne dit rien de leur création. Pour ce qui eſt de l'ame, par-tout où l'Ecriture en parle, ce mot d'ame ſe prend ſimplement pour exprimer la vie, ou pour tout ce qui eſt vivant. Il ſeroit inutile de chercher de quoy appuyer ſon immortalité: pour le contraire, il y eſt viſible en cent endroits, & il n'eſt rien de plus aiſé que de le prouver; mais ce n'eſt ici ni le lieu, ni le tems d'en parler. Le peu que vous en dites, répliqua l'un des deux amis, pourroit convaincre des perſonnes moins ardentes que nous, mais ce n'eſt pas aſſez pour ſatisfaire vos amis, à qui il faut quelque choſe de plus ſolide, joint que la matiere eſt trop importante pour n'être qu'effleurée. Nous ne vous en quittons pour le preſent, qu'à condition de la reprendre une autre fois. Spinoſa, qui ne cherchoit qu'à rompre la converſation, leur pro-

promit tout ce qu'ils voulurent ; mais dans la ſuite il évita toutes les occáſions où ils tâchoient de la renouer, & ſe reſſouvenant que la curioſité de l'homme a rarement bonne intention, il étudia la conduite de ſes amis, où il trouva tant à redire, qu'il rompit avec eux, & ne voulut plus leur parler. Ses amis s'étant apperçus du deſſein qu'il avoit formé ſe contentoient d'en murmurer entre eux, pendant qu'ils crurent que c'étoit pour les éprouver ; mais ſe voyant hors d'eſperance de le pouvoir flêchir, ils jurerent de s'en vanger ; & pour le faire plus ſurement, ils commencerent par le décrier dans l'eſprit du peuple, & dire qu'ils s'abuſoient de croire que ce jeune homme dût devenir un des ſoutiens de la Synagogue, qu'il y avoit plus d'apparence qu'il en ſeroit le deſtructeur, n'ayant que haine & que mépris pour la loy de Moïſe, qu'ils l'avoient

voient fréquenté ſur le témoignage de Morteira, mais qu'ayant reconnu que c'étoit un impie, & que le Rabin s'abuſoit d'en avoir une bonne idée, ſon abord leur faiſoit horreur.

Ses differends avec les Juifs touchant la Religion.

CE bruit ſemé ſourdement devint bientôt public; & lors qu'ils virent le tems propre à le pouſſer plus vivement, ils firent leur rapport aux Juges de la Synagogue, qu'ils animerent aſſez pour les porter à le condamner ſans l'avoir entendu. Quoique les ſacrez Miniſtres du Temple ne ſoient pas exempts de colere, ils ſuſpendirent cependant leur premier feu, & firent ſommer Spinoſa de comparoître devant eux. Lui qui croyoit que ſa conſcience ne lui reprochoit rien, alla gayement à la Synagogue, où ſes Juges lui dirent

dirent d'un viſage abbatu, & en hommes rongez du zele de la maiſon de Dieu, qu'après les bonnes eſperances qu'ils avoient conceuës de ſa pieté, ils n'apprenoient qu'avec peine le mauvais bruit qui couroit de lui; qu'ils l'appelloient pour en ſçavoir la verité, & que c'étoit dans l'amertume de leur cœur qu'ils le citoient pour rendre raiſon de ſa foi, qu'il étoit accuſé du plus énorme de tous les crimes, qui eſt le mépris de la loi, qu'ils ſouhaitoient ardemment qu'il s'en pût laver; mais que s'il étoit convaincu, il n'y avoit point de ſupplice aſſez rude pour le punir. Enſuite l'ayant conjuré de leur dire s'il étoit coupable, comme ils virent qu'il le nioit, ſes faux amis qui étoient preſens dépoſerent effrontément l'avoir oui ſe moquer des Juifs, comme de gens ſuperſtitieux, nez & élevez dans l'ignorance, qui ne ſçavent ce que c'eſt que Dieu, & que

que néanmoins ils ont l'audace de se dire son peuple, au mépris des autres nations: que pour la loy, elle avoit été instituée par un homme plus adroit qu'eux à la vérité en matiere de politique, mais qui n'étoit guéres plus éclairé dans la Physique, ni même dans la Theologie. Cela joint par les délateurs à ce qu'il avoit dit de Dieu, des Anges & de l'ame, ébranla les esprits, & lui fit crier anathême, avant même que l'accusé eût le tems de se justifier.

Les Juges poussez d'un saint zele à vanger leur autorité mépriſée & leur loy profanée, interrogent, pressent, intimident. A quoi l'accusé répondit que ces grimaces lui faisoient pitié, qu'ils avoueroit ce qu'ils disoient sur la déposition de si bons témoins, s'il ne falloit, pour le soutenir, que des raisons inconteſtables.

Cependant Morteira étant averti du

du péril où étoit ſon diſciple, court à la Synagogue, où ayant pris place auprès des Juges, il lui demanda s'il ſe ſouvenoit du bon exemple qu'il lui avoit donné; ſi ſa révolte étoit le prix du ſoin qu'il avoit pris de ſon éducation, & s'il ne craignoit point de tomber entre les mains du Dieu vivant: que le ſcandale étoit déjà grand, mais qu'il étoit encore tems de ſe repentir.

Après que Morteira ſe fut épuiſé en paroles, ſans pouvoir ébranler la fermeté de ſon Diſciple, il prit un ton plus redoutable, & en chef de la Synagogue, il le preſſa de ſe déterminer à la repentance, ou à la peine, & proteſta de l'excommunier, s'il ne donnoit à l'inſtant des marques de reſipiſcence.

Le Diſciple, ſans s'étonner, lui repartit hardiment qu'il connoiſſoit le poids de ſes menaces, & qu'en revanche de la peine qu'il avoit priſe à lui apprendre la langue Hébraïque

que, il vouloit bien lui enſeigner la maniere d'excommunier.

A ces paroles, le Rabin en colere vomit tout ſon fiel contre Spinoſa, & après quelques froids reproches il rompt l'aſſemblée, ſort de la Synagogue, & jure de n'y revenir que la foudre à la main; mais quelque ſerment qu'il en fît, il ne croyoit pas que ſon Diſciple eût le courage de l'attendre: il ſe trompa dans ſes conjectures, car la ſuite fit voir que, s'il étoit bien informé de la beauté de ſon eſprit, il ne l'étoit point de la force, ou plutôt de ſon obſtination.

Le tems qu'on prit depuis pour lui repreſenter en quel abîme il s'alloit jetter, s'étant paſſé inutilement, on choiſit un jour pour l'excommunier. Auſſitôt qu'il le ſceut, il ſe diſpoſa à la retraite, & bien loin de s'en effrayer, à la bonne heure, dit-il à celui qui en apporta la nouvelle, on ne me force à

rien

rien que je n'euſſe fait de moi-même, ſi je n'avoit craint le ſcandale; il continua par un blaſphême. Mais puiſqu'on le veut de la ſorte, pourſuivit ce jeune téméraire, j'entre avec joye dans le chemin qui m'eſt ouvert, avec cette conſolation que ma ſortie ſera plus innocente que ne fut celle des premiers Hébreux hors de l'Egypte, quoique ma ſubſiſtance ne ſoit pas mieux fondée que la leur. Je n'emporte rien à perſonne, & je puis me vanter, quelque injuſtice qu'on me faſſe, qu'on n'a rien à me reprocher.

Le peu d'habitude qu'il avoit depuis quelque-tems avec les Juifs, l'obligeant de connoître quelques Chrétiens, il avoit lié amitié avec des perſonnes d'eſprit, qui lui diſoient que c'étoit dommage qu'il ne ſçût ni Grec ni Latin. Quelque verſé qu'il fût dans l'Hebreu, dans l'Italien & dans l'Eſpagnol, ſans parler de l'Allemand, du Flamand & du

du Portugais, qui étoient ſes langues naturelles, il comprenoit aſſez de lui-même de quelle importance il lui étoit d'en trouver le moyen. Un maître Allemand lui donna les premiers principes de la langue Latine ; mais il n'avoit point de bien, ni d'amis aſſez puiſſant pour ſe perfectionner. Comme il y penſoit inceſſamment, & qu'il en parloit en toute rencontre, *Vanden Ende* qui enſeignoit avec ſuccès le Grec & le Latin, lui offrit ſes ſoins & ſa maiſon, ſans exiger d'autre reconnoiſſance que de lui aider quelque temps à inſtruire ſes écoliers quand il en ſeroit devenu capable.

Cet homme, outre la Medecine qu'il profeſſoit, enſeignoit encore avec beaucoup de ſuccès & de réputation ; de ſorte que les plus riches marchands de la ville lui confierent l'inſtruction de leurs enfans, avant qu'on eût reconnu qu'il montroit

troit à ſes Diſciples autre choſe que le Latin. Car on découvrit enfin qu'il répandoit dans l'eſprit de ſes éléves les premieres ſemences de l'Athéiſme. C'eſt un fait que je pourrois prouver, s'il étoit néceſſaire, par le témoignage de pluſieurs gens d'honneur qui vivent encore, & dont quelques-uns ont rempli la charge d'Ancien dans notre Egliſe d'Amſterdam, & en ont fait les fonctions avec édification. Ces bonnes ames ne ſe laſſent point de bénir la mémoire de leurs parens, qui les ont arrachez à temps de l'école de Satan, en les tirant des mains d'un maître ſi pernicieux & ſi impie.

Vanden Ende avoit une fille unique qui poſſedoit elle-même la Langue Latine ſi parfaitement, auſſi bien que la muſique, qu'elle étoit capable d'inſtruire les écoliers de ſon pere en ſon abſence, & de leur donner leçon. Comme Spinoſa avoit

voit occaſion de la voir & de lui parler très-ſouvent, il en devint amoureux, & il a ſouvent avoué qu'il avoit eu deſſein de l'épouſer. Ce n'eſt pas qu'elle fût des plus belles, ni des mieux faites; mais elle avoit beaucoup d'eſprit, de capacité & d'enjouëment: & c'eſt-là ce qui avoit touché le cœur de *Spinoſa*, auſſi bien que d'un autre Diſciple de *Vanden Ende* nommé *Kerkering* natif de Hambourg. Celui-ci s'apperçut bientôt qu'il avoit un rival, & ne manqua pas d'en devenir jaloux: ce qui l'obligea de redoubler ſes ſoins & ſes aſſiduitez auprès de ſa maîtreſſe. Il le fit avec ſuccès; quoique le preſent qu'il avoit fait auparavant à cette fille d'un colier de perles de la valeur de deux ou trois cens piſtoles contribuât ſans doute à lui gagner ſes bonnes graces. Elle les lui accorda donc, & lui promit de l'épouſer; ce qu'elle exécuta fidelement

après que le Sieur *Kerkering* eut abjuré la Religion Lutherienne dont il faiſoit profeſſion, & eut embraſſé la Catholique. On peut conſulter ſur ce ſujet le Dictionnaire de M. Bayle Tome 3. Edit. 2. à l'article de Spinoſa à la page 2770. auſſi bien que le Traité du *Docteur Kortholt de tribus Impoſtoribus*, Edit. 2. dans la Preface.

A l'égard de *Vanden Ende*, comme il étoit trop connu en Hollande, pour y trouver de l'emploi, il ſe vit obligé d'en aller chercher ailleurs. Il paſſa en France où il fit une fin très-malheureuſe, après y avoir ſubſiſté quelques années de ce qu'il gagnoit dans la profeſſion de Medecin. *F. Halma* dans ſa traduction Flamande de l'Art. de Spinoſa, p. 5. rapporte, que *Vanden Ende* ayant été convaincu d'avoir attenté à la Vie de Mr. le Dauphin, fut condamné à être pendu, & exécuté. Cependant quelques autres

autres qui l'ont connu très-particulierement en France avouent à la verité cette exécution ; mais ils en rapportent une autre cauſe. Ils diſent que *Vanden Ende* avoit tâché de faire ſoulever les peuples d'une des Provinces de France, qui par ce moyen eſperoient rentrer dans la jouiſſance de leurs anciens Privileges en quoi il avoit ſes vuës de ſon coté, qu'il ſongeoit à délivrer les Provinces-Unies de l'oppreſſion où elles étoient alors, en donnant aſſez d'occupation au Roi de France en ſon propre Païs, pour être obligé d'y employer une grande partie de ſes forces. Que c'étoit pour faciliter l'execution de ce deſſein qu'on avoit fait équiper quelques vaiſſeux, qui cependant arriverent trop tard. Quoiqu'il en ſoit, *Vanden Ende* fut exécuté ; mais s'il eût attenté à la Vie du Dauphin, il eût apparemment expié ſon crime d'une autre maniere

& par un ſupplice plus rigoureux.

Spinoſa s'attache à l'étude de la Theologie, qu'il quitte pour étudier la Phyſique.

APrès avoir bien appris la langue Latine Spinoſa ſe propoſa l'étude de la Théologie ; & s'y attacha pendant quelques années. Cependant quoiqu'il eût déjà beaucoup d'eſprit & de jugement, l'un & l'autre ſe fortifioient de jour en jour. De ſorte que ſe trouvant plus de diſpoſition à la recherche des productions & des choſes naturelles, il abandonna la Théologie pour s'attacher entierement à la Phyſique. Il délibera long-tems ſur le choix qu'il devoit faire d'un maître, dont les Ecrits lui pûſſent ſervir de guide dans le deſſein où il étoit. Mais enfin les Oeuvres de *Deſcartes* étant tombées entre ſes mains, il les lut avec avidité, & dans

la

la ſuite il a ſouvent declaré que c'étoit de-là qu'il avoit puiſé ce qu'il avoit de connoiſſance en Philoſophie. Il étoit charmé de cette maxime de *Deſcartes*, qui établit qu'on ne doit jamais rien recevoir pour veritable, qui n'aît été auparavant prouvé par de bonnes & ſolides raiſons. Il en tira cette conſequence, que la doctrine & les principes ridicules des Rabins Juifs ne pouvoient être admis par un homme de bon ſens; puiſque ces principes ſont établis uniquement ſur l'autorité des Rabins mêmes, ſans que ce qu'il enſeignent vienne de Dieu, comme ils le prétendent, mais ſans fondement, & ſans la moindre apparence de raiſon.

Il fut dès lors fort réſervé avec les Docteurs Juifs, dont il évita le commerce autant qu'il lui fut poſſible; on le vit rarement dans leurs Synagogues, où il ne ſe trouvoit que par maniere d'acquit, ce

qui les irrita extrémement contre lui ; car ils ne doutoient point qu'il ne dût bientôt les abandonner, & ſe faire Chrétien. Cependant, à dire la verité, il n'a jamais embraſſé le Chriſtianiſme, ni reçu le ſaint Baptême ; Et quoiqu'il ait eu de fréquentes converſations depuis ſa deſertion du Judaïſme avec quelques Sçavans Mennonites, auſſi bien qu'avec les perſonnes les plus éclairées des autres Sectes Chrétiennes, il ne s'eſt pourtant jamais declaré pour aucune, & n'en a jamais fait profeſſion.

Le Sieur *François Halma*, dans la Vie de Spinoſa qu'il a traduite en Flamand rapporte pag. 6. 7. 8. que les Juifs lui offrirent une penſion peu de tems avant ſa deſertion pour l'engager à reſter parmi eux, ſans diſcontinuer de ſe faire voir de tems en tems dans leurs Synagogues. C'eſt auſſi ce que Spinoſa lui-même a ſouvent affirmé au Sieur

Vander

Vander Spyck ſon hôte, auſſi bien qu'à d'autres, ajoutant que les Rabins avoient fixé la penſion qu'ils lui deſtinoient à 1000. florins; mais il proteſtoit enſuite que quand ils lui euſſent offert dix fois autant, il n'eût pas accepté leurs offres, ni fréquenté leurs aſſemblées par un ſemblable motif; parce qu'il n'étoit pas hypocrite, & qu'il ne recherchoit que la verité.

Monſieur *Bayle* rapporte encore, qu'il lui arriva un jour d'être attaqué par un Juif au ſortir de la Comedie, qu'il en receut un coup de couteau au viſage; & quoique la playe ne fût pas dangereuſe, *Spinoſa* voyoit pourtant que le deſſein du Juif avoit été de le tuer. Mais l'hôte de *Spinoſa*, auſſi bien que la femme qui tous deux vivent encore, m'ont rapporté ce fait tout autrement. Ils le tiennent de la bouche de *Spinoſa* même, qui leur a ſouvent raconté qu'un jour ſortant de la

vieille Synagogue Portugaiſe, il vit quelqu'un auprès de lui le poignard à la main, ce qui l'ayant obligé à ſe tenir ſur ſes gardes & à s'écarter, il évita le coup qui porta ſeulement dans ſes habits. Il gardoit encore alors le juſtaucorps percé du coup, en mémoire d cet événement. Cependant ne ſe croyant plus aſſez en ſureté à Amſterdam, il ne ſongeoit qu'à ſe retirer en quelque autre lieu à la premiere occaſion, car il vouloit d'ailleurs pourſuivre ſes études & ſes méditations Phyſiques, dans quelque retraite paiſible & éloignée du bruit.

Les Juifs l'excommunient.

IL s'étoit à peine ſeparé des Juifs & de leur Communion, qu'ils le pourſuivirent juridiquement ſelon leurs Loix Eccleſiaſtiques, & l'excommunierent. Il a avoué pluſieurs fois que la choſe s'étoit

s'étoit ainſi paſſée, & declarée que depuis il avoit rompu toute liaiſon & tout commerce avec eux. C'eſt auſſi ce dont M. *Bayle* convient auſſi bien que le Docteur *Muſæus*. Des Juifs d'Amſterdam qui ont très-bien connu *Spinoſa*, m'ont pareillement confirmé la verité de ce fait, ajoûtant que c'étoit le vieux *Chacham Abuabh*, Rabin alors de grande réputation parmi eux, qui avoit prononcé publiquement la ſentence d'excommunication. D'autres néanmoins prétendent qu'elle fut prononcée par Morteira même. On aſſure que ce dernier irrité du mépris que ſon Diſciple faiſoit de lui, & de la Loi changea ſon amitié en haine, & gouta en le foudroyant le plaiſir que les devots irritez trouvent dans la vengeance.

L'Excommunication des Juifs n'a rien de fort particulier; cependant pour ne point obmettre ce qui pourroit inſtruire le Lecteur; j'en

toucherai ici les principales circonſtances. Le peuple étant aſſemblé dans la Synagogue, cette cérémonie qu'ils appellent *Herim* ou *Cherem* ſe commence par allumer quantité de bougies noires, & par ouvrir le tabernacle, où ſont gardez les Livres de la Loy. Après cela, le Chantre qui eſt dans un lieu élevé, entonne d'une voix lugubre les paroles d'exécration, pendant qu'un autre Chantre embouche un cor, & qu'on renverſe les bougies pour les faire tomber goutte à goutte dans une cuve pleine de ſang, à quoy le peuple animé d'une ſainte horreur à la vuë de ce noir ſpectacle, répond *Amen*, d'un ton furieux, & qui témoigne le bon office qu'ils croiroient rendre à Dieu, s'ils déchiroient l'excommunié; ce qu'ils feroient ſans doute, s'ils le rencontroient en ce tems-là, ou en ſortant de la Synagogue. Sur quoi il eſt à remarquer que le bruit du cor,

cor, les bougies renverſées, & la cuve pleine de ſang ſont des circonſtances qui ne s'obſervent qu'en cas de blaſphême. Hors de-là on ſe contente de fulminer l'excommunication, comme il ſe pratiqua à l'égard de *Spinoſa*, qui n'étoit point convaincu d'avoir blaſphémé, mais d'avoir manqué de reſpect pour Moyſe & pour la Loy. L'excommunication eſt d'un tel poids parmi les Juifs, que le meilleur ami de l'excommunié n'oſeroit lui rendre ſervice, ni même lui parler, ſans tomber dans la même peine. Auſſi ceux qui redoutent la douceur de la ſolitude, aiment mieux eſſuyer toute autre peine, que l'anathême.

J'ai ſollicité inutilement les fils de ce vieux Rabin de me communiquer cette ſentence; ils s'en ſont excuſez ſur ce qu'ils ne l'avoient pas trouvée parmi les papiers de leur pere, quoiqu'il me fût aiſé

de voir qu'ils n'avoient pas envie de s'en deſſaiſir, ni de la communiquer à perſonne.

Il m'eſt arrivé ici à la Haye de demander un jour à un Sçavant Juif, quel étoit le formulaire dont on ſe ſervoit pour interdire ou excommunier un Apoſtat. J'en eus pour réponſe, qu'on le pouvoit lire dans les écrits de *Maimonides*, au Traité *Hileoth Thalmud Thorah*, Chap. 7. verſ. 2. & qu'il étoit conçu en peu de paroles. Cependant c'eſt le ſentiment commun des Interpretes de l'Ecriture, qu'il y avoit trois ſortes d'excommunication parmi les anciens Juifs, quoique ce ſentiment ne ſoit pas ſuivi par le Sçavant *Jean Seldenus*, qui n'en établit que deux dans ſon Traité du Sanhedrin des anciens Hebreux liv. 1. chap. 7. pag. 64. Ils nommoient *Niddui* la premiere eſpece d'excommunication qu'ils partageoient en deux branches. Premierement

on

on ſéparoit le coupable, & on lui fermoit l'entrée de la Synagogue pour une ſemaine, après lui avoir fait auparavant une ſévére réprimande, & l'avoir fortement exhorté à ſe repentir & à ſe mettre en état d'obtenir le pardon de ſa faute. A quoi n'ayant pas ſatisfait, on lui donnoit encore trente jours ou un mois pour rentrer en lui-même.

Pendant ce temps-là il lui étoit deffendu d'approcher perſonne plus près de huit, ou dix pas; & perſonne n'oſoit non plus avoir aucun commerce avec lui, excepté ceux qui lui apportoient à boire & à manger; Et cette interdiction étoit nommée l'Excommunication mineure. Mr. *Hofman* dans ſon *Lexicon* Tom. 2. p. 213. ajoûte qu'il étoit deffendu à un chacun de boire & manger avec un tel homme, ou de ſe laver dans un même bain. Qu'il pouvoit cepen-

dant, s'il vouloit, ſe trouver aux aſſemblées pour y écouter ſeulement, & pour s'inſtruire. Mais ſi pendant ce terme d'un mois il lui naiſſoit un fils, on lui refuſoit la circonciſion ; Et ſi cet enfant venoit à mourir, il n'étoit pas permis de le pleurer, ni d'en temoigner aucun dueil ; au contraire pour marque d'une éternelle infamie, ils couvroient d'un monceau de pierres le lieu où il étoit inhumé, où bien ils y rouloient une ſeule pierre extrémemént groſſe dont ce même lieu étoit couvert.

La ſeconde eſpece d'interdiction ou Excommunication étoit appellée *Herim* ou *Cherem*. C'étoit un banniſſement de la Synagogue accompagné d'horribles malédictions priſes pour la plupart du Deuteronome Chap. 28. C'eſt-là le ſentiment du Docteur Dilherr, qu'il explique au long au 2. Tom. *Diſp. Re. & Philolog.* pag. 319. Le Sça-

Sçavant *Lightfoot* ſur la premiere Epitre aux Corinth. 5. 5. au 2. Tom. de ſes Oeuvres pag. 890. enſeigne que cette interdiction, ou banniſſement étoit miſe autrefois en uſage, lorſque le terme de trente jours expiré, le coupable ne ſe préſentoit point pour reconnoitre ſa faute; Et c'eſt-là, ſelon ſon ſentiment, la ſeconde branche de l'interdiction ou excommunication mineure. Les malédictions qui y étoient inſerées étoient tirées de la loy de Moïſe, & elles étoient prononcées ſolennellement contre le coupable en preſence des Juifs dans une de leurs aſſemblées publiques. On allumoit alors des cierges ou chandelles qui brûloient pendant tout le temps que duroit la Lecture de la Sentence d'excommunication, laquelle étant finie, le Rabin éteignoit les cierges, pour marquer par-là que ce malheureux homme étoit abandonné à ſon ſens réprou-

prouvé & entierement privé de la lumiere divine. Après une pareille interdiction, il n'étoit pas permis au coupable de ſe trouver aux aſſemblées même pour s'inſtruire & pour écouter. Cependant, on lui donnoit encore un nouveau délai d'un mois, qui s'étendoit enſuite juſqu'à deux & trois, dans l'eſperance qu'il pourroit rentrer en lui-même, & demander pardon de ſes fautes; mais lorſqu'il n'en vouloit rien faire, on fulminoit enfin la troiſiême & derniere excommunication.

C'eſt cette troiſiême ſorte d'excommunication qu'ils appelloient *Schammatha*. C'étoit une interdiction, ou banniſſement de leurs aſſemblées ou Synagogues, ſans eſperance d'y pouvoir jamais rentrer. C'étoit auſſi ce qu'ils appeloient d'un nom particulier leur *grand Anathême*, ou banniſſement. Quand les Rabins le publioient dans l'Aſſemblée, ils avoient dans

les

les premiers temps accoutumé de ſonner du cor, pour répandre ainſi une plus grande terreur dans l'eſprit des aſſiſtans. Par cette excommunicatiou le criminel étoit privé de toute aide & aſſiſtance de la part des hommes, auſſi bien que des ſecours de la grace & de la miſericorde de Dieu, abandonné à ſes jugemens les plus ſévéres & livré pour jamais à une ruine & une condamnation inévitable. Pluſieurs eſtiment que cette excommunication eſt la même que celle dont il eſt fait mention en la premiere Epitre aux Corinth. Ch. 16. v. 22. où l'Apôtre la nomme *Maranatha*. Voici le paſſage; *s'il y a quelqu'un qui n'aime pas le Seigneur Jeſus, qu'il ſoit Anathême Maraham Motha, ou Maranatha*, c'eſt-à-dire, qu'il ſoit anathême, ou excommunié à jamais, ou, ſuivant l'explication de quelques autres, le Seigneur vient, à ſçavoir pour juger cet ex-

excommunié & le punir. Les Juifs avancent que le Bienheureux *Enoch* eſt l'Auteur de cette excommunication, & que c'eſt de lui qu'ils la tiennent, & qu'elle a paſſé juſqu'à eux par une Tradition certaine & inconteſtable.

A l'égard des raiſons pour leſquelles quelqu'un pouvoit être excommunié, les Docteurs Juifs en rapportent deux principales, ſuivant le témoignage de Lightfoot au lieu même que nous avons cité, ſçavoir pour dettes, ou à cauſe d'une vie Libertine & Epicurienne.

On étoit excommunié pour dettes, lorſque le Débiteur condamné par le Juge à payer, refuſoit cependant de ſatisfaire ſes créanciers. On l'étoit pareillement pour mener une vie Licentieuſe & Epicurienne, quand on étoit convaincu d'être blaſphémateur, idolatre, violateur du Sabath, ou deſerteur de la Religion & du ſervice de Dieu.

Car

Car au Traité du Talmud Sanhedrin folio 99. Un Epicurien eſt défini un homme qui n'a que du mépris pour la parole de Dieu, & pour les enſeignemens des Sages, qui les tourne en ridicule, & qui ne ſe ſert de ſa langue que pour proférer des choſes mauvaiſes contre la Majeſté Divine.

Ils n'accordoient aucun délai à un tel homme. Il en couroit l'excommunication qu'on fulminoit auſſi-tôt contre lui. D'abord il étoit nommé & cité le premier jour de la Semaine, par le Portier de la Synagogue. Et comme il refuſoit ordinairement de comparoître, celui qui l'avoit cité en faiſoit publiquement ſon rapport en ces termes: *J'ai, par ordre du Directeur de l'Ecole, cité N. N. qui n'a pas répondu à la citation, ni voulu comparoître.* On procédoit alors par écrit à la Sentence d'excommunication, qui étoit après ſignifiée au cri-

criminel, & ſervoit d'Acte d'Interdiction ou banniſſement, dont chacun pouvoit tirer copie en payant. Mais s'il arrivoit qu'il comparût, & qu'il perſévérât néanmoins dans ſes ſentimens avec opiniatreté, ſon Excommunication lui étoit ſeulement prononcée de bouche, à quoi les aſſiſtans joignoient encore l'affront de le baffouer & de le montrer au doigt.

Outre ces deux cauſes d'excommunication, le Sçavant *Lightfoot* en rapporte encore vingt quatre autres, tirées des écrits des anciens Juifs; mais ce qu'il dit ſur ce ſujet nous méneroit trop loin, & eſt d'une trop grande étenduë pour être inſeré ici.

Enfin à l'égard du formulaire dont ils uſoient dans les ſentences d'Excommunication publiées de bouche, ou exprimées par écrit; voici ce qu'en dit le Docteur *Seldenus* au lieu déja cité pag. 59. & qu'il

qu'il a tiré des écrits de *Maimonides*. On anonçoit prémierement le crime de l'accuſé, ou ce qui avoit donné lieu à la pourſuite qu'on faiſoit contre lui, à quoi on joignoit enſuite ces malédictions conçues en peu de paroles. *Cet homme N. N. ſoit excommunié de l'excommunication Niddui, Cherem ou Schammata; qu'il ſoit ſéparé, ou entierement extirpé du milieu de nous.*

Spinoſa s'étant ſéparé ouvertement des Juifs, dont il avoit auparavant irrité les Docteurs, en découvrant leur ignorance & leurs fourberies ridicules, on ne doit pas s'étonner s'ils le firent paſſer pour un blaſphémateur, un ennemi de la Loi de Dieu, & un Apoſtat, qui s'étoit retiré du milieu d'eux pour ſe jetter entre les Infidelles; Et il ne faut pas douter qu'ils n'ayent fulminé contre lui la plus terrible des Excommunications.

C'eſt

C'eſt auſſi ce qui m'a été confirmé par un Sçavant Juif, qui m'a aſſuré qu'au cas que *Spinoſa* ait été excommunié, c'étoit certainement l'Anathême *Schammata*, qu'on avoit prononcé contre lui. Mais *Spinoſa* n'étant pas preſent à cette cérémonie, on mit par écrit ſa ſentence d'excommunication, dont copie lui fut ſignifiée. Il proteſta contre cet acte d'excommunication, & y fit une réponſe en Eſpagnol qui fut adreſſée aux Rabins, & qu'ils reçurent, comme nous le marquerons dans la ſuite.

Spinoſa apprend un metier, ou art méchanique.

LA Loi & les Anciens Docteurs Juifs marquent expreſſément qu'il ne ſuffit pas d'être Sçavant; mais qu'on doit de plus s'exercer dans quelque art méchanique ou profeſſion, pour s'en pouvoir aider

der à tout événement, & y gagner de quoi ſubſiſter. C'eſt ce que que dit poſitivement *Rabban Gamaliel* dans le Traité du *Talmud Pirke avoth* Ch. 2. où il enſeigne que l'étude de la Loi eſt quelque choſe de bien deſirable, lors qu'on y joint une profeſſion, ou quelque art méchanique; car, dit-il, l'application continuelle à ces deux exercices, fait qu'on n'en a point pour faire le mal, & qu'on l'oublie; Et tout Sçavant qui ne s'eſt pas ſoucié d'apprendre quelque profeſſion, devient à la fin un homme diſſipé & déréglé en ſes mœurs. Et le *Rabin Jéhuda* ajoûte que tout homme qui ne fait pas apprendre un métier à ſes enfans, fait la même choſe que s'il les inſtruiſoit à devenir voleurs de grand chemin.

Spinoſa Sçavant dans la Loi & dans les coutumes des anciens, n'ignoroit pas ces maximes, & ne

les

les oublia pas tout excommunié qu'il étoit par les Juifs. Comme elles ſont ſages & raiſonnables, il en fit ſon profit, & apprit un art méchanique avant d'embraſſer une vie tranquille & retirée, comme il y étoit reſolu. Il apprit donc à faire des verres pour des lunettes d'approche & pour d'autres uſages, & il y reuſſit ſi parfaitement, qu'on s'adreſſoit de tous côtez à lui pour en acheter, ce qui lui fournit ſuffiſamment de quoi vivre & s'entretenir. On en trouva dans ſon cabinet après ſa mort encore un bon nombre qu'il avoit polis; & ils furent vendus aſſez cher, comme on le peut juſtifier par le regiſtre du Crieur public, qui aſſiſta à ſon inventaire & à la vente de ſes meubles.

Après s'être perfectionné dans cet art, il s'attacha au deſſein qu'il apprit de lui-même; & il réüſſiſſoit bien à faire un portrait avec

de

de l'encre, ou du craions. J'ai entre les mains un livre entier de ſemblables portraits où l'on en trouve de pluſieurs perſonnes diſtinguées qui lui étoient connuës, ou qui avoient eu occaſion de lui faire viſite. Parmi ces portraits je trouve à la 4e. feuille un pêcheur deſſiné en chemiſe, avec un filet ſur l'épaule droite, tout à fait ſemblable pour l'attitude au fameux Chef des Rebelles de Naples Maſſanielle, comme il eſt repreſenté dans l'Hiſtoire & en taille douce. A l'occaſion de ce deſſein je ne dois pas omettre que le Sieur *Vander Spyck* chez qui *Spinoſa* logeoit lors qu'il eſt mort, m'a aſſuré que ce crayon, ou portrait reſſembloit parfaitement bien à *Spinoſa*, & que c'étoit aſſurément d'après lui-même qu'il l'avoit tiré. Il n'eſt pas neceſſaire de faire mention des perſonnes diſtinguéees, dont les portraits crayonnez ſe trouvent pareil-

lement dans ce livre parmi ſes autres deſſeins. De cette maniere il pouvoit fournir à ſes néceſſitez du travail de ſes mains, & s'attacher à l'étude, comme il avoit reſolu.

Spinoſa qui avoit trouvé un azile chez *Vanden Ende*, où il ſe croyoit à couvert des inſultes des Juifs, ne penſoit plus qu'à s'avancer dans les ſciences humaines, ou avec un génie excellent il fit en fort peu de temps un progrès très-conſiderable. Cependant les Juifs troublez d'avoir manqué leur coup, & que celui qu'ils vouloient perdre fût hors de leur puiſſance, lui impoſerent le crime d'impieté dont ils n'avoient pû le convaincre perſonellement. Quand je cite les Juifs en general, je parle de Morteira & de ſes Collegues; tant il eſt vrai que ceux qui vivent de l'autel ne pardonnent jamais. S'être ſouſtrait à leur juriſdiction & ſubſiſter ſans leur ſecours, c'étoient deux

deux crimes qui leur ſembloient irrémiſſibles. Morteira ſur-tout ne pouvoit ſouffrir que ſon Diſciple & lui demeuraſſent dans une même Ville, après l'affront qu'il croyoit avoir receu de lui. Mais comment l'en chaſſer? Il n'étoit pas Chef de de la Ville, comme il l'étoit de la Synagogue. Cependant ſa malice devint ſi active & ſi puiſſante à l'ombre d'un faux zéle, que ce vieillard en vint à bout, & voici comment il s'y prit. Il ſe fait eſcorter par un Rabin de même caractere, & va trouver les Magiſtrats d'Amſterdam auxquels il repréſente que, ſi l'on avoit excommunié Spinoſa, ce n'étoit pas pour des raiſons communes, mais pour des blaſphêmes exécrables contre Moyſe & contre Dieu. Il exagéra le crime par toutes les raiſons qu'une ſainte haine ſuggére à une ame dévote qui ne veut aucune réconciliation, & demanda pour con-

cluſion que l'accuſé fût banni d'Amſterdam. A conſiderer le zéle extraordinaire du Rabin, & avec quel empreſſement il déclamoit contre ſon Diſciple, il étoit aiſé de juger que c'étoit moins un zéle religieux qu'une ſecrete rage qui le pouſſoit à ſe vanger. Auſſi les Juges de cette illuſtre Ville qui s'en apperçurent, chercherent à éluder leurs plaintes, & les renvoyerent aux Miniſtres Reformez: Ceux-ci les ayant éxaminées, s'y trouverent embaraſſez. De la façon que l'accuſé ſe défendoit, ils n'y remarquoient rien d'impie. D'autre côté, l'accuſateur étoit Rabin, & le rang qu'il tenoit les faiſoit ſouvenir du leur. Tout bien conſideré, ils ne pouvoient abſoudre un homme que leurs ſemblables vouloient perdre, ſans outrager le miniſtere; Et cette raiſon leur fit donner leur concluſion en faveur du Rabin, de ſorte que les Ma-

Magiſtrats qui n'oſoient pas les dédire, pour maintenir l'ordre & la ſubordination à l'autorité ſuperieure, condamnerent l'accuſé à un exil de quelques mois.

Par ce moyen le Rabiniſme fut vengé. C'étoit moins cependant par l'intention directe des Juges, que pour ſe délivrer des importunitez des plus fâcheux de tous les hommes.

Cet Arrêt ſeconda l'envie qu'avoit Spinoſa de quitter Amſterdam. Ayant appris des ſciences humaines ce qu'un Philoſophe en doit ſçavoir, il penſoit à ſe dégager de la foule d'une grande Ville, lors qu'on le vint inquieter. Ainſi ce ne fut pas la perſécution qui l'en chaſſa, mais l'amour de la ſolitude, dans le ſilence de laquelle il croyoit trouver la verité.

Cette forte paſſion qui lui donnoit peu de relâche lui fit quitter avec joye ſa patrie pour ſe retirer chez

un homme de ſa connoiſſance qui demeuroit ſur la route d'Amſterdam à Auverkerke. Il y paſſa le temps à étudier & à travailler ſes verres. Lorſqu'ils étoient polis, ſes amis avoient ſoin de les envoyer prendre chez lui, de les vendre, & de lui en faire tenir l'argent.

Spinoſa va demeurer à Rhynsbourg, enſuite à Worburg, & enfin à la Haye.

L'An 1664. *Spinoſa* partit de ce lieu pour ſe retirer à Rhynsbourg proche de Leyde. Là éloigné de tous les obſtacles qu'il ne pouvoit vaincre que par la fuite, il s'adonna entierement à la Philoſophie. Comme il y avoit peu d'Auteurs qui fuſſent de ſon goût, il eut recours à ſes propres meditations, étant reſolu d'éprouver juſqu'où elles pourroient s'étendre : en quoi il a donné une ſi haute idée de

de la grandeur de ſon génie, qu'il y a peu de perſonnes qui ayent pénétré ſi avant que lui dans les matieres qu'il a traitées. Il fut peu dans cette retraite, parce que, malgré les précautions qu'il prénoit pour éviter tout commerce avec ſes amis, on ne laiſſoit pas de l'y aller voir de temps en temps, & jamais on ne le quittoit qu'avec peine.

La pluspart de ces amis qui étoient Cartéſiens lui propoſoient des difficultez qu'ils prétendoient ne ſe pouvoir reſoudre que par les principes de leur maitre, *Spinoſa* les deſabuſa d'une erreur où ils étoient alors, & les ſatisfit par des raiſons tout oppoſées. Mais juſqu'où ne va point la force des préjugez ! Ces amis retournez chez eux manquerent à ſe faire aſſommer, en publiant que M. Deſcartes n'étoit pas le ſeul Philoſophe qui merita d'être ſuivi. La plu-

part des Miniſtres Réformez préoccupez alors de la doctrine de ce grand homme, & jaloux du droit que croyent avoir ces ſortes de gens de ſe prétendre infaillibles dans leur choix, crient contre un bruit qui les offenſe, & n'oublient rien de ce qu'ils ſçavent pour l'éteindre dans ſa ſource. Mais quoiqu'ils fiſſent, le mal croiſſoit de ſorte qu'on étoit ſur le point de voir une guerre civile dans l'empire des Lettres, lors qu'il fut arrêté qu'on prieroit notre Philoſophe de s'expliquer ouvertement à l'égard de M. Deſcartes. *Spinoſa* qui ne demandoit que la paix donna volontiers à ce travail quelques heures de ſon loiſir, & fit Imprimer l'An 1664. ſon Abregé des Méditations de M. Deſcartes.

Dans cet Ouvrage il prouve Géometriquement les deux premieres parties des principes de M. Deſcartes, dont il rend raiſon dans

la

la Preface par la plume d'un de ſes amis. Mais quoiqu'il ait pu dire à l'avantage de ce célébre Auteur, les partiſans de ce grand homme étant accuſez d'Athéïſme, ont fait depuis tout ce qu'ils ont pu pour faire tomber la tempête ſur notre Philoſophe. Cette perſécution dura autant que la Vie de Spinoſa, & bien loin de l'ébranler, elle le fortifia dans l'étude & dans le travail qu'il avoit embraſſé.

Il imputoit la pluſpart des vices des hommes aux erreurs de l'entendement, & de peur d'y tomber, il s'enfonça plus avant dans la ſolitude. Il quitta donc le lieu où il étoit pour aller à Woorburgt à une lieuë de la Haye, où il crut être plus en repos: cet fut l'An 1665.

Les vrais Sçavans qui le trouvoient à redire ſitôt qu'ils ne le voyoient plus, ne mirent guéres à le deterrer & à l'accabler de leurs viſites dans ce dernier Village,

comme ils avoient fait dans le prémier. Lui, qui n'étoit pas insensible à l'amitié des gens de bien, ceda à l'instance qu'ils lui firent après trois ou quatre ans de séjour, de quitter la campagne pour quelque ville où ils pussent le voir avec moins de difficulté. Il s'habitua donc à la Haye, qu'il préféra à Amsterdam, à cause que l'air y est plus sain, & il y demeura constamment le reste de sa vie. Pendant sa demeure à Rhynsbourg, il s'étoit fait un grand nombre d'amis à la Haye tous gens distinguez par leur condition, ou par les emplois qu'ils avoient dans le gouvernement, ou à l'Armée. Ils se trouvoient volontiers en sa Campagnie, & prenoient beaucoup de plaisir à l'entendre discourir. Ce fut à leur priere qu'il s'établit enfin & se fixa à la Haye, où il demeura d'abord en pension sur le Veerkaay chez la Veuve *Van Velden*, dans la même mai-

maiſon où je ſuis logé à preſent. La chambre où j'étudie, à l'extremité de la maiſon ſur le derriere au ſecond étage, eſt la même où il couchoit, & où il s'occupoit à l'étude & à ſon travail. Il s'y faiſoit ſouvent apporter à manger & y paſſoit deux & trois jours ſans voir perſonne. Mais s'étant apperçu qu'il dépenſoit un peu trop dans ſa penſion, il loua ſur le Pavilioen-gragt derriere ma maiſon, une chambre chez le Sieur *Henri Vander Spyck* dont nous avons ſouvent parlé, & prit ſoin lui-même de ſe fournir ce qui lui étoit néceſſaire pour le boire & pour le manger, & il y vécut à ſa fantaiſie d'une maniere fort rétirée.

D'abord il n'y fut viſité que d'un petit nombre d'amis qui en uſoient modérément; mais cet aimable lieu n'étant jamais ſans voyageurs, qui cherchent à voir ce qui mérite d'être vû, les plus intelli-

gens d'entre eux, de quelque qualité qu'ils fuſſent, auroient cru perdre leur voyage, s'ils ne lui avoient rendu viſite. Et comme les effets répondoient à la renommée, il n'y a point eu de ſçavant qui ne lui ait écrit pour être éclairci de ſes doutes, témoin ce grand nombre de lettres qui ſont partie du Livre qu'on a imprimé après ſa mort.

Mais tant de viſites qu'il recevoit, tant de réponſes qu'il avoit à faire aux ſçavans qui lui écrivoient de toutes parts, & ſes Ouvrages ſinguliers qui ſont aujourd'hui nôtre étonnement, n'occupoient pas ſuffiſamment ſon eſprit. Il employoit tous les jours quelques heures de ſon tems à préparer des verres pour des microſcopes & des teleſcopes, en quoi il excelloit de ſorte que, ſi la mort ne l'eût prévenu, il eſt à croire qu'il eût découvert les plus beaux ſecrets de l'Optique.

Il

Il étoit ſi attaché à l'étude, que, bien qu'il eût une ſanté fort languiſſante & qui avoit beſoin de relâche, il en prenoit néanmoins ſi peu, qu'il a été trois mois entiers ſans ſortir de ſa maiſon. Après avoir pris tant de peine à rectifier ſon entendement, il ne faut pas s'étonner ſi tout ce qu'il a mis au jour eſt d'un caractere ſi peu commun. Avant lui la Sainte Ecriture n'avoit pas été examinée avec tout le ſoin qu'elle demande. Il ſe mit le premier à en parler d'une maniere qui lui eſt propre dans ſon Traité de Theologie Politique; & il eſt certain que jamais homme n'a poſſedé ſi bien que lui les Antiquitez Judaïques.

Il étoit fort ſobre & fort ménager.

IL eſt preſque incroyable combien il a été ſobre & bon ménager pendant ce tems-là. Ce n'eſt

pas qu'il fût reduit à une ſi grande pauvreté, qu'il n'eût pu faire plus de dépenſe s'il l'eût voulu, aſſez de gens lui offroient leur bourſe & toute ſorte d'aſſiſtance : mais il étoit naturellement ſobre & facile à contenter ; & il ne vouloit pas avoir la réputation d'avoir vécu, même une ſeule fois, aux dépens d'autrui. Ce que j'avance de ſa ſobrieté & de ſon œconomie, ſe peut juſtifier par differens petits comptes qui ſe ſont rencontrez parmi les papiers qu'il a laiſſez. On y trouve qu'il a vécu un jour entier d'une ſoupe au lait accommodée avec du beurre, ce qui lui revenoit à trois ſols, & d'un pot de biere d'un ſou & demi ; un autre jour il n'a mangé que du gruau apprêté avec des raiſins & du beurre, & ce plat lui avoit coûté quatre ſols & demi. Dans ces mêmes comptes il n'eſt fait mention que de deux demi pintes de vin tout au plus par mois. Et quoiqu'on

qu'on l'invitât ſouvent à manger, il aimoit pourtant mieux vivre de ce qu'il avoit chez lui, quelque peu qu'il y trouvât, que de ſe trouver à une bonne table aux dépens d'un autre.

C'eſt ainſi qu'il a paſſé le reſte de ſa vie chez ſon dernier hôte, pendant plus de cinq ans & demi. Il avoit grand ſoin d'ajuſter ſes comptes tous les quartiers, ce qu'il faiſoit, afin de ne dépenſer juſtement ni plus ni moins que ce qu'il avoit à dépenſer chaque année. Et il lui eſt arrivé quelquefois de dire à ceux du logis, qu'il étoit comme le ſerpent, qui forme un cercle la queuë dans la bouche, pour leur marquer qu'il ne lui reſtoit rien de ce qu'il avoit pu gagner pendant l'année. Il ajoûtoit que ce n'étoit pas ſon deſſein de rien amaſſer, que ce qui ſeroit néceſſaire pour le faire enterrer avec bienſéance; & que, comme ſes parens ne lui avoient rien

rien laiſſé, ſes proches & ſes héritiers ne devoient pas s'attendre non plus de profiter beaucoup de ſa ſucceſſion.

Sa Perſonne, & ſa maniere de s'habiller.

A L'égard de ſa perſonne, de ſa taille, & des traits de ſon viſage, il y a encore bien des gens à la Haye qui l'ont vû & connu particulierement. Il étoit de moyenne taille, il avoit les traits du viſage bien proportionnez, la peau un peu brune, les cheveux friſez & noirs, & les ſourcils longs & de même couleur, de ſorte qu'à ſa mine on le reconnoiſſoit aiſément pour être deſcendu de Juifs Portugais. Pour ce qui eſt de ſes habits, il en prenoit fort peu de ſoin, & ils n'étoient pas meilleurs que ceux du plus ſimple bourgeois. Un Conſeiller d'Etat des plus conſide-

ſiderables l'étant allé voir, le trouva en robe de chambre fort mal propre; ce qui donna occaſion au Conſeiller de lui faire quelques reproches, & de lui en offrir une autre. *Spinoſa* lui répondit qu'un homme n'en valoit pas mieux, pour avoir une plus belle robe. | *Il eſt contre le bon ſens*, ajoûta-t-il, *de mettre une envelope précieuſe à des choſes de néant, ou de peu de valeur.*

Mais n'en déplaiſe à ce fameux Philoſophe, c'étoit là un de ſes Sophiſmes; car quelque précieux que ſoit un habit, il eſt toujours pour la valeur fort au deſſous du corps auquel il ſert de converture. Ce n'eſt point à dire pour cela qu'il faille avoir toujours des habits de grand prix; il faut ſuivre ſon âge & ſa condition: mais dans l'un & dans l'autre il faut obſerver une propreté ſage & bien entenduë.

La réponſe de *Spinoſa* étoit même

me en cette occaſion contraire à ſa pratique ordinaire. Voici ce qu'un de ſes amis marque dans une vie particuliere qu'il a fait de ce Philoſophe : *Il étoit*, dit-il, *extrémement propre, & ne ſortoit jamais qu'il ne parût en ſes habits, ce qui diſtingue d'ordinaire l'honnête homme du pédant. Ce n'eſt pas*, diſoit lui même Spinoſa, *cet air mal propre & negligé qui nous rend ſçavans; au contraire*, pourſuivoit-il, *cette négligence affectée eſt la marque d'une ame baſſe, où la ſageſſe ne réſide point, & où les ſciences ne peuvent trouver qu'impureté & corruption.*

Ses manieres, ſa converſation & ſon deſintereſſement.

AU reſte ſi ſa maniere de vivre étoit fort réglée, ſa converſation n'étoit pas moins douce & paiſible. Il ſçavoit admirablement bien être le maître de ſes paſſions.

ſions. On ne l'a jamais vû ni fort triſte, ni fort joyeux. Il ſçavoit ſe poſſeder dans ſa colere; & dans les déplaiſirs qui lui ſurvenoient, il n'en paroiſſoit rien au dehors; au moins s'il lui arrivoit de témoigner ſon chagrin par quelque geſte, ou par quelques paroles, il ne manquoit pas de ſe retirer auſſitôt, pour ne rien faire qui fût contre la bienſéance. Il étoit d'ailleurs fort affable & d'un commerce aiſé, parloit ſouvent à ſon hôteſſe, particulierement dans le temps de ſes couches, & à ceux du logis, lors qu'il leur ſurvenoit quelque affliction, ou quelque maladie: il ne manquoit point alors de les conſoler & de les exhorter de ſouffrir avec patience des maux qui étoient comme un partage que Dieu leur avoit aſſigné. Il avertiſſoit les enfans d'aſſiſter ſouvent à l'Egliſe au Service Divin, & leur enſeignoit combien ils devoient être obéïſſans

& ſoumis à leurs parens. Lorſque les gens du logis revenoient du Sermon, il leur demandoit ſouvent quel profit ils y avoient fait, & ce qu'ils en avoient retenu pour leur édification. Il avoit une grande eſtime pour mon prédéceſſeur le Docteur *Cordes*, qui étoit un homme Sçavant, d'un bon naturel, & d'une vie exemplaire; ce qui donnoit occaſion à *Spinoſa* d'en faire ſouvent l'éloge. Il alloit même quelquefois l'entendre prêcher, & faiſoit état ſur-tout de la maniere ſavante dont il expliquoit l'Ecriture, & des applications ſolides qu'il en faiſoit. Il avertiſſoit en même tems ſon hôte & ceux de la maiſon, de ne manquer jamais aucune prédication d'un ſi habile homme.

Il arriva que ſon hôteſſe lui demanda un jour ſi c'étoit ſon ſentiment qu'elle pût être ſauvée dans la Religion dont elle faiſoit profeſſion; à quoi il repondit, *Votre Reli-*

Religion eſt bonne, vous n'en devez pas chercher d'autre, ni douter que vous n'y faſſiez votre ſalut, pourvû qu'en vous attachant à la pieté, vous meniez en même temps une vie paiſible & tranquile.

Pendant qu'il reſtoit au logis, il n'étoit incommode à perſonne, il y paſſoit la meilleure partie de ſon tems tranquilement dans ſa chambre. Lors qu'il lui arrivoit de ſe trouver fatigué pour s'être trop attaché à ſes méditations Philoſophiques, il deſcendoit pour ſe délaſſer, & parloit à ceux du logis de tout ce qui pouvoit ſervir de matiere à un entretien ordinaire, même de bagatelles. Il ſe divertiſſoit auſſi quelquefois à fumer une pipe de tabac; ou bien, lorſqu'il vouloit ſe relâcher l'eſprit un peu plus longtems, il cherchoit des araignées qu'il faiſoit battre enſemble, ou des mouches qu'il jettoit dans la toile d'araignée, & regardoit enſuite

ſuite cette bataille avec tant de plaiſir, qu'il en éclatoit quelquefois de rire. Il obſervoit auſſi avec le microſcope les differentes parties des plus petits inſectes, d'où il tiroit après les conſequences qui lui ſembloient le mieux convenir à ſes découvertes.

Au reſte ils n'aimoit nullement l'argent, comme nous l'avons dit, & il étoit fort content d'avoir, au jour la journée, ce qui lui étoit neceſſaire pour ſa nourriture & pour ſon entretien. *Simon de Vries* d'Amſterdam, qui marque beaucoup d'attachement pour lui dans la 26. Lettre, & qui l'appelle en même tems ſon très-fidele ami, *Amice integerrime*, lui fit un jour preſent d'une ſomme de deux mille florins, pour le mettre en état de vivre un peu plus à ſon aiſe; mais *Spinoſa*, en preſence de ſon hôte, s'excuſa civilement de recevoir cet argent, ſous prétexte qu'il n'avoit beſoin de

de rien, & que tant d'argent, s'il le recevoit, le détourneroit infailliblement de ſes études & de ſes occupations.

Le même *Simon de Vries* approchant de ſa fin, & ſe voyant ſans femme & ſans enfans, vouloit faire ſon teſtament, & l'inſtituer héritier de tous ſes biens; mais *Spinoſa* n'y voulut jamais conſentir, & remontra à ſon ami, qu'il ne devoit pas ſonger à laiſſer ſes biens à d'autres qu'à ſon frere qui demeuroit à *Schiedam*, puiſqu'il étoit le plus proche de ſes parens, & devoit être naturellement ſon héritier.

Ceci fut exécuté comme il l'avoit propoſé; cependant ce fut à condition que le frere de *Simon de Vries* feroit à *Spinoſa* une penſion viagere qui ſuffiroit pour ſa ſubſiſtance; & cette clauſe fut auſſi fidelement exécutée. Mais ce qu'il y a de particulier, c'eſt qu'en conſéquence on offrit à *Spinoſa* une pen-

penſion de 500. florins, qu'il n'accepta pas, parce qu'il la trouvoit trop conſiderable, de ſorte qu'il la reduiſit à 300. / Cette penſion lui fut payée régulierement pendant ſa vie, & après ſa mort le même *de Vries* de Schiedam eut ſoin de faire encore payer au Sieur *Vander Spyck* ce qui pouvoit lui être dû par *Spinoſa*, comme il paroît par la Lettre de *Jean Riewertz* Imprimeur de la Ville d'Amſterdam employé dans cette commiſſion : elle eſt dattée du 6 Mars 1678. & adreſſée à *Vander Spyck* même.

On peut encore juger du deſintereſſement de *Spinoſa*, par ce qui ſe paſſa après la mort de ſon pere. Il s'agiſſoit de partager ſa ſucceſſion entre ſes ſœurs & lui, à quoi il les avoit fait condamner par juſtice, quoi qu'elles euſſent mis tout en pratique pour l'en exclure. Cependant quand il fut queſtion de faire le partage, il leur abandonna tout,

tout, & ne réſerva pour ſon uſage qu'un ſeul lit, qui étoit à la verité fort bon.

(La conduite qu'il tint après la mort fatale de M. *de Witt* eſt une nouvelle preuve de ſon deſintéreſſement. Cet Illuſtre Miniſtre lui avoit aſſuré une penſion de deux cens florins; il montra le ſeing de ſon Mécene aux héritiers de M. *de Witt*, qui faiſoient difficulté de la lui continuer. *Spinoſa* le leur remit entre les mains avec autant de tranquilité, que s'il avoit eu d'ailleurs des fonds conſiderables. Cette maniere deſintereſſée les fit rentrer en eux-mêmes, & lui accorderent avec joye ce qu'ils venoient de lui refuſer.

Il eſt connu de pluſieurs perſonnes de grande conſideration.

SPinoſa n'eut pas plutôt publié quelques-uns de ſes Ouvrages,

qu'il ſe fit un grand nom dans le monde, parmi les perſonnes les plus diſtinguées, qui le regardoient comme un eſprit ſuperieur & comme un grand Philoſophe. Mr. *Stoupe* Lieutenant Colonel d'un Regiment Suiſſe au ſervice du Roi de France, étoit à Utrecht en 1673. Il avoit été auparavant Miniſtre de la Savoye à Londres, dans les troubles d'Angleterre au temps de Cromwel ; il devint dans la ſuite Brigadier, & ſe fut en faiſant les fonctions de cette charge, qu'il fut tué à la Bataille de *Steenkerke*. Pendant qu'il étoit à Utrecht il fit un livre qu'il intitula, *la Religion des Hollandois*, où il reproche entre autres choſes aux Théologiens Réformez qu'ils avoient vû imprimer ſous leurs yeux en 1670. le Livre qui porte pour titre, *Tractatus Theologico-Politicus*, dont *Spinoſa* ſe déclare l'Auteur en ſa 19e. Lettre, ſans néanmoins s'être mis en peine

peine de le réfuter, ou d'y répondre. C'eſt ce que M. *Stoupe* avançoit. Mais le celebre *Braunius* Profeſſeur dans l'Univerſité de Groningue a fait voir le contraire dans un Livre qu'il fit imprimer pour réfuter celui de M. *Stoupe:* & en effet tant d'écrits publiez contre ce Traité abominable, montrent évidemment que M. *Stoupe*, s'étoit trompé. Ce fut en ce tems-là même qu'il écrivit pluſieurs Lettres à *Spinoſa*, dont il receut auſſi pluſieurs réponſes; & qu'il le pria enfin de vouloir bien ſe rendre à Utrecht dans un certain temps qu'il lui marqua, M. *Stoupe* avoit d'autant plus d'envie de l'y attirer, que le *Prince de Condé* qui prenoit alors poſſeſſion du gouvernement d'Utrecht; ſouhaitoit fort de s'entretenir avec *Spinoſa*; & c'étoit dans cette vuë qu'on aſſuroit que Son Alteſſe étoit ſi bien diſpoſée de le ſervir auprès du Roi,

qu'elle eſperoit d'en obtenir aiſément une penſion pour *Spinoſa*, pourvû ſeulement qu'il pût ſe réſoudre à dédier quelques-uns de ſes Ouvrages à Sa Majeſté. Il receut cette dépêche accompagnée d'un paſſeport, & partit peu de tems après l'avoir receuë. Le Sieur *Halma*, dans la vie de notre Philoſophe, qu'il a traduite & extraite du Dictionnaire de M. *Bayle*, rapporte à la pag. 11. qu'il eſt certain qu'il rendit viſite au *Prince de Condé* avec qui il eut divers entretiens pendant pluſieurs jours, auſſi bien qu'avec pluſieurs autres perſonnes de diſtinction, particulierement avec le Lieutenant Colonel *Stoupe*. Mais *Vander Spyck* & ſa femme chez qui il étoit logé, & qui vivent encore à preſent, m'aſſurent qu'à ſon retour il leur dit poſitivement, qu'il n'avoit pu voir le *Prince de Condé*, qui étoit parti d'Utrecht quelques jours avant qu'il y arrivât; mais que dans les en-

entretiens qu'il avoit eus avec Mr. *Stoupe*, (cet Officier l'avoit assuré qu'il s'employeroit pour lui volontiers, & qu'il ne devoit pas douter d'obtenir, à sa recommandation une pension * de la liberalité du Roi. Mais que pour lui *Spinosa*, comme il n'avoit pas dessein de rien dédier au Roi de France, il avoit refusé l'offre qu'on lui faisoit, avec toute la civilité dont il étoit capable. Mais *Spinosa* ne quittant jamais la solitude que pour y rentrer bientôt après, un voyage de quelques semaines le tenoit en suspens. Enfin, dit un de ses amis, après quelques remises, on le détermina à se mettre en chemin, pendant quoi un ordre du Roi ayant appellé Monsieur le Prince ail-

Quest'atto
significava
la speranza
della grazia
del Re di Fa
francia, fa
credere che
Spinosa odia
va la Corte,
e che era
libero

* Le Roi de France donnoit alors des pensions à tous les Sçavans, particuliement aux Etrangers qui lui presentoient, ou dedioient quelque Ouvrage.

ailleurs, Mr. de Luxembourg qui le receut en ſon abſence, lui fit mille careſſes, & l'aſſura de la bienveillance de Monſieur le Prince.

Cette foule de Courtiſans n'étonna pas notre Philoſophe. Il avoit une politeſſe plus approchante de la Cour que d'une ville de commerce à qui il devoit ſa naiſſance, & dont on peut dire qu'il n'avoit ni les vices, ni les défauts. Quoique ce genre de vie fût entierement oppoſé à ſes maximes & à ſon goût, il s'y aſſujettit avec autant de complaiſance que les Courtiſans même. Monſieur le Prince qui le vouloit voir mandoit ſouvent qu'il l'attendît.

Les curieux, qui l'aimoient & qui trouvoient toujours en lui quelque nouveau ſujet de l'eſtimer, étoient ravis que Son Alteſſe l'obligeât de l'attendre : mais après quelques ſemaines, Monſieur le Prince ayant mandé qu'il ne pouvoit

voit retourner à Utrecht, tous les curieux d'entre les François en eurent du chagrin, car notre Philosophe prit en même tems congé d'eux, malgré les offres obligeantes que lui fit Mr. de Luxembourg.

§ Après son retour, la populace de la Haye s'emut extraordinairement à son occasion; il en étoit regardé comme un espion, & ils se disoient déjà à l'oreille, qu'il falloit se défaire d'un homme si dangereux, qui traitoit sans doute d'affaires d'Etat, dans un commerce si public qu'il entretenoit avec l'Ennemi. L'hôte de Spinosa en fut allarmé, & craignit avec raison, que la canaille ne l'arrachât de sa maison, après l'avoir forcée & peut-être pillée; mais Spinosa le rassura, & le consola le mieux qu'il lui fut possible. *Ne craignez rien*, lui dit-il, *à mon égard, il m'est aisé de me justifier: assez de gens & des principaux du païs sçavent bien ce*

qui m'a engagé à faire ce voyage. Mais quoiqu'il en ſoit, auſſitôt que la populace fera le moindre bruit à votre porte, je ſortirai & irai droit à eux, quand ils devroient me faire le même traitement qu'ils ont fait aux pauvres Meſſieurs de Witt. Je ſuis bon Républicain, & n'ai jamais eu en vuë que la gloire & l'avantage de l'Etat.

Ce fut en cette même année que l'*Electeur Palatin* Charles Louis de glorieuſe mémoire, informé de la capacité de ce grande Philoſophe, voulut l'attirer à *Heidelberg* pour y enſeigner la Philoſophie, n'ayant ſans doute aucune connoiſſance du venin qu'il tenoit encore caché dans ſon ſein, & qui dans la ſuite ſe manifeſta plus ouvertement. Son Alteſſe Electorale donna ordre au celebre Docteur *Fabricius* Profeſſeur en Theologie, bon Philoſophe, & l'un de ſes Conſeillers, d'en faire la propoſition à *Spinoſa*. Il lui

lui offroit, au nom de ſon Prince, avec la Chaire de Philoſophie, une liberté très-étenduë de raiſonner ſuivant ſes principes comme il jugeroit le plus à propos, *cum ampliſſimâ Philoſophandi Libertate.* Mais à cette offre on avoit joint une condition, qui n'accommodoit nullement *Spinoſa.* Car quelque étenduë que fût la liberté qu'on lui accordoit, il ne devoit aucunement s'en ſervir au préjudice de la Religion établie par les loix. Et c'eſt ce qui paroît par la Lettre du Docteur *Fabricius* dattée de *Heydelberg* du 16. Fevrier, Voyez *Spinoſæ Oper. Poſth.* Epiſt. 53. pag. 561. On trouve dans cette Lettre qu'il y eſt regalé du Titre de Philoſophe très-célebre, & de génie tranſcendant. *Philoſophe acutiſſime ac celeberrime.*

C'étoit-là une mine qu'il éventa aiſément, s'il m'eſt permis d'uſer de cette expreſſion; il vit la diffi-

culté, ou plutôt l'impoſſibilité où il étoit de raiſonner ſuivant ſes principes, & de ne rien avancer en même temps qui fût contraire à la Religion établie. Il fît réponſe à Mr. *Fabricius* le 30. Mars 1673. & refuſa civilement la Chaire de Philoſophie qu'il lui offroit. Il lui manda que l'*inſtruction de la jeuneſſe ſeroit un obſtacle à ſes propres études, & que jamais il n'avoit eu la penſée d'embraſſer une ſemblable profeſſion.* Mais ceci n'eſt qu'un prétexte, & il découvre aſſez ce qu'il a dans l'ame, par les paroles ſuivantes. *De plus, je fais reflexion*, dit-il au Docteur, *que vous ne me marquez point dans qu'elles bornes doit-être renfermée cette liberté d'expliquer mes ſentimens, pour ne pas choquer la Religion.*

„ COGITO *deinde me neſcire*
„ *quibus limitibus libertas illa Phi-*
„ *loſophandi intercludi debeat, ne*
„ *videar publicè ſtabilitam Reli-*
„ *gionem*

„ *gionem perturbare velle.* Voyez ſes Oeuvres Poſthumes pag. 563. Epiſt. 54.

Caractere d'eſprit & de cœur de Spinoſa.

Spinoſa n'avant point eu de ſanté parfaite pendant tout le cours de ſa vie, il avoit appris à ſouffrir dès ſa tendre jeuneſſe; auſſi jamais homme n'entendit-il mieux cette ſcience ſi rare, mais cependant ſi neceſſaire. Il ne cherchoit de conſolation que dans lui-même, & s'il étoit ſenſible à quelque douleur, c'étoit à la douleur d'autrui. *Croire le mal moins rude, quand il nous eſt commun avec pluſieurs autres perſonnes, c'eſt*, diſoit-il, *une grande marque d'ignorance, & c'eſt avoir bien peu de bon ſens que de mettre les peines communes au nombre des conſolations.* C'eſt dans cet eſprit qu'il verſa des larmes lorſqu'il vit

ſes concitoyens déchirer, dans le célebre Mr. *de Witt*, leur pere commun; Et quoiqu'il ſçût mieux qu'homme du monde de quoi les hommes ſont capables, il ne laiſſa pas de frémir à ce cruel ſpectacle. D'un côté, il voyoit commettre un parricide ſans exemple, & une ingratitude extrême; d'un autre il ſe voyoit privé d'un illuſtre Mécene & du ſeul appui qui lui reſtoit. C'en étoit trop pour terraſſer une ame commune; mais un cœur comme le ſien, accoutumé à vaincre les troubles interieurs, n'avoit garde de ſuccomber. Comme il ſe poſſédoit toujours, il ſe vit bientôt au-deſſus de ce redoutable accident; un de ſes amis qui s'en étonnoit ne put s'empêcher de le lui témoigner. *Que nous ſerviroit la ſageſſe*, répartit notre Philoſophe, *ſi en tombant dans les paſſions du peuple, nous n'avions pas la force de nous relever de nous même.*

Com-

Comme il n'épouſoit aucun parti, il ne donnoit le prix à pas un. Il laiſſoit à chacun la liberté de ſes préjugez; mais il ſoutenoit que la pluſpart étoient un obſtacle à la verité; que la raiſon étoit inutile, ſi on négligeoit d'en uſer, & qu'on en défendît l'uſage où il s'agiſſoit de choiſir. (*Voilà*, diſoit-il, *les deux plus grands & plus ordinaires défauts des hommes, la pareſſe & la préſomption. Les uns croupiſſent lâchement dans une profonde ignorance qui les met au deſſous des brutes; les autres s'élévent en tirans ſur l'eſprit des ſimples, en leur donnant pour oracles un monde de fauſſes penſées:* c'eſt la ſource de toures les erreurs; ce qui les diviſe les uns des autres, & s'oppoſe directement au but de la nature, qui eſt de les rendre uniformes, comme enfans d'une même mere. C'eſt pourquoi il diſoit qu'il n'y avoit que ceux qui s'étoient dégagez des maxi-

mes de leur enfance qui puſſent connoître la verité ; qu'il faut ſe faire d'étranges efforts pour ſurmonter les impreſſions de la coutume, & pour effacer les fauſſes idées dont l'eſprit des hommes ſe remplit avant qu'ils ſoient capables de juger des choſes par eux-mêmes. Sortir de cet abîme étoit, à ſon avis, un auſſi grand miracle que de débrouiller le cahos.

Spinoza nō faceva solamente la guerra alla superstizione ma ancora alla religione ne i quali autori della vita di Spinoza mostra di non distinguere la religione e superstizione

Il ne faut donc pas s'étonner s'il a fait ſi ſouvent la guerre à la ſuperſtition. Outre qu'il y étoit porté par une pente naturelle, les enſeignemens de ſon pere qui étoit homme de bon ſens y avoient beaucoup contribué. Le bon homme lui ayant appris à ne la pas confondre avec la ſolide pieté, & voulant éprouver ſon fils qui n'avoit encore que dix ans, lui donna ordre d'aller recevoir quelque argent, que lui devoit une certaine vieille femme d'Amſterdam. Entrant chez elle,

&

& la trouvant qui liſoit la Bible elle lui fit ſigne d'attendre qu'elle eût achevé ſa priere, laquelle étant finie, l'enfant lui fit ſa commiſſion; Et cette bonne femme lui ayant compté ſon argent: voila, dit-elle, en le lui montrant ſur la table, ce que je dois à votre pere: Puiſſiez-vous être un jour auſſi honnête homme que lui! Il ne s'eſt jamais écarté de la Loi de Moïſe, & le Ciel ne vous bénira qu'autant que vous l'imiterez. Achevant ces paroles, elle prit l'argent pour le mettre dans le ſac de l'enfant; mais lui qui ſe reſſouvenoit que cette femme avoit toutes les marques de la veritable hipocriſie & de la fauſſe pieté dont ſon pere l'avoit averti, voulut le compter après elle, malgré toute ſa reſiſtance, & y trouvant à dire deux ducatons que la pieuſe veuve avoit fait tomber dans un tiroir par une fente faite exprès au-deſſus de la table, il fut confir-

mé

mé dans ſa penſée. Enflé du ſuccès de cette avanture, & que ſon pere lui eût applaudi, il obſervoit ces ſortes de gens avec plus de ſoin qu'auparavant, & en faiſoit des railleries ſi fines, que tout le monde en étoit ſurpris.

Dans toutes ſes actions la vertu étoit ſon objet ; mais comme il ne s'en faiſoit pas une peinture affreuſe, à l'imitation des Stoïques, il n'étoit pas ennemi des plaiſirs honnêtes. Il eſt vrai que ceux de l'eſprit faiſoient ſa principale étude, & que ceux du corps le touchoient peu ; mais quand il ſe trouvoit à ces ſortes de divertiſſemens dont on ne peut honnêtement ſe diſpenſer, il les prenoit comme une choſe indifferente ſans troubler la tranquilité de ſon ame, qu'il préféroit à toutes les choſes imaginables. Mais ce que j'eſtime le plus en lui, c'eſt qu'étant né & élevé au milieu d'un peuple groſſier, qui eſt la ſource de la ſuperſtition, il n'en ait point ſucé l'a-

mer-

mertume, & qu'il ſe ſoit purgé l'eſprit de beaucoup de ces fauſſes.

Il étoit tout à fait guéri de ces opinions fades & ridicules que les Juifs modernes ont de Dieu. Un homme qui ſçavoit le fin de la ſaine Philoſophie, & qui du conſentement des plus habiles de notre ſiecle la mettoit le mieux en pratique, un tel homme, dis-je, n'avoit garde de s'imaginer de Dieu ce que le peuple incredule s'en imagine. Il croyoit que plus nous connoiſſons Dieu, plus nous ſommes maîtres de nos paſſions, que c'eſt dans cette connoiſſance qu'on trouve le parfait acquieſcement de l'eſprit & le veritable amour de Dieu, en quoi conſiſte notre ſalut, qui eſt la beatitude & la liberté.

Spinoſa avoit d'ailleurs dans ſes entretiens un air ſi engageant & des comparaiſons ſi juſtes, qu'il faiſoit tomber inſenſiblement tout le monde dans ſon opinion. Il étoit per-

perſuaſif, quoi qu'il n'affectât de parler ni poliment, ni élégamment. Il ſe rendoit ſi intelligible, & ſon diſcours étoit ſi rempli de bon ſens, que nul ne l'entendoit qu'il n'en demeurât ſatisfait. Ces beaux talens attiroient chez lui toutes les perſonnes raiſonnables, & en quelque tems que ce fût, on le trouvoit d'une humeur égale & agreable.

De tous ceux qui le fréquentoient il n'y en avoit pas un qui ne lui témoignât une amitié particuliere; mais comme il n'eſt rien de ſi caché que le cœur de l'homme, on a vu par la ſuite que la plupart de ces amitiez étoient feintes; ceux qui lui étoient les plus redevables l'ayant traité, ſans aucun ſujet ni apparent, ni veritable, de la plus ingrate maniere qui ſe puiſſe imaginer.

Ces faux amis qui l'adoroient en apparence le déchiroient ſous main, ſoit

ſoit pour s'acquerir de la réputation, ſoit pour faire leur cour aux Puiſſances qui n'aiment que les valets, & qui redoutant des conſeillers ou des amis Sages, & les gens d'eſprit. Un jour ayant appris qu'un de ſes plus grands admirateurs tâchoit de ſoulever le peuple & le Magiſtrat, il répondit ſans émotion: *Ce n'eſt pas d'aujourd'hui que la vertu coute cher*; ce ne *ſera pas la médiſance qui me la fera abandonner.* Quoi qu'il n'y ait point de bleſſure plus dangereuſe que celle de la médiſance, ni moins facile à ſupporter, on ne l'a jamais oui témoigner aucun reſſentiment contre ceux qui le déchiroient.

Outre qu'il n'étoit pas d'une complexion fort robuſte, ſa grande application aidoit encore à l'affoiblir; Et comme il n'y a rien qui deſſeche tant que les veilles, les ſiennes étoient devenuës preſque continuelles par la malignité d'une fievre

fievre lente qu'il avoit contractée par ſes ardentes méditations, ſi bien qu'après avoir langui les dernieres années de ſa vie, il la finit au milieu de ſa courſe.

Ses Ecrits & ſes ſentimens.

A L'égard de ſes Ouvrages, il y en a qu'on lui attribuë, & dont il n'eſt pas ſur qu'il ſoit l'Auteur, quelques-uns ſont perdus, ou au moins ne ſe trouvent point, les autres ſont imprimez & expoſez aux yeux d'un chacun.

Mr. *Bayle* a avancé que *Spinoſa* compoſa en Eſpagnol une Apologie de ſa ſortie de la Synagogue, & que cependant cet Ecrit n'avoit jamais été imprimé. Il ajoûte que *Spinoſa* y avoit inſeré pluſieurs choſes, qu'on a depuis trouvées dans le Livre qu'il publia ſous le titre de *Tractatus Theologico-Politicus*; mais il ne m'a pas été poſſible d'apprendre aucune nou-

nouvelle de cette Apologie, quoique dans les recherches que j'ai faites, j'en aye demande à des gens qui vivoient familierement avec lui, & qui ſont encore pleins de vie.

L'Année 1664. il mit ſous la preſſe, *les Principes de Mr Deſcartes démontrez Géometriquement*, premiere & ſeconde partie. *Renati Deſcartes Principiorum Philoſophiæ, pars prima & ſecunda More Geometrico Demonſtratæ*, qui furent bien-tôt ſuivis de ſes Méditations Métaphyſiques, *Cogitata Metaphyſica*; Et s'il en fût demeuré là, cet homme auroit encore à preſent la réputation qu'il eût meritée de Philoſophe ſage & éclairé.

L'Année 1665. il parut un petit Livre in 12. qui avoit pour titre, *Lucii Antiſtii Conſtantis de jure Eccleſiaſticorum, Alethopoli apud Caïum Valerium Pennatum. Du Droit des Eccleſiaſtiques, par Lucius Antiſtius Conſtans*, Imprimé à Ale-

Alethopole, chez Caïus Valerius Pennatus. | L'Auteur s'efforce de prouver dans cet Ouvrage, que le droit ſpirituel & politique que le Clergé s'attribuë, & qui lui eſt attribué par d'autres, ne lui appartient aucunement; que les gens d'Egliſe en abuſent d'une maniere profane, & que toute leur autorité dépend entierement de celle des Magiſtrats, ou Souverains qui tiennent la place de Dieu dans les villes & Republiques, où le Clergé s'eſt établi; qu'ainſi ce n'eſt point leur propre Religion, que les Paſteurs doivent s'ingerer d'enſeigner, mais celle que le Magiſtrat lui ordonne de Prêcher. Tout ceci au reſte n'eſt établi que ſur les principes mêmes dont *Hobbes* s'eſt ſervi dans ſon *Leviathan*.

M. *Bayle* * nous apprend que le ſtile

* Tom. 3. du Dict. Hiſt. & Crit. pag. 2773.

ſtile, les principes, & le deſſein du Livre d'*Antiſtius* étoient ſemblables à celui de *Spinoſa* qui a pour titre, *Tractatus Pheologico-Politicus*; mais ce n'eſt rien dire de poſitif. Que ce Traité ait paru juſtement dans le même tems où Spinoſa commença d'écrire le ſien; & que le *Tractatus Theologico-Politicus* ait ſuivi peu de temps après cet autre Traité, n'eſt pas une preuve non plus que l'un ait été l'avant coureur de l'autre; il eſt très-poſſible que deux perſonnes entreprenent d'écrire & d'avancer les mêmes impietez; & parce que leurs écrits viendroient à paroître à peu près en même temps, il n'y auroit pas lieu pour cela d'en inferer qu'ils ſeroient d'un ſeul & même Auteur. *Spinoſa* lui-même interrogé par une perſonne de grande conſideration s'il étoit l'Auteur du premier Traité, le nia poſitivement; ce que je tiens de perſonnes dignes de foi. La Latinité des

deux

Livres, le ſtile & les manieres de parler ne ſont pas ſi ſemblables qu'on le prétend. Le premier s'exprime avec un profond reſpect en parlant de la Divinité : Il l'appelle ſouvent Dieu très bon & très grand, *Deum ter optimum maximum*. Mais je ne trouve point d'expreſſions ſemblables en aucun endroit des écrits de *Spinoſa*.

Spinosa nō par la maiō di co'rispetto

Pluſieurs perſonnes ſçavantes m'ont aſſuré que le Livre impie qui a pour tître, *L'Ecriture Sainte expliquée par la Philoſophie*, * *Philoſophia Sacræ Scripturæ interpres*, & le Traité dont nous avons fait mention venoient l'un & l'autre d'un même Auteur, à ſçavoir L... M... Et quoi que la choſe paroiſſe fort vrai-ſemblable, je la laiſſe pourtant au jugement de ceux qui peuvent en avoir une connoiſſance plus particuliére.

Ce

* Imprimé in 4. en 1666.

Ce fut en l'an 1670. que *Spinoſa* publia ſon *Tractatus Theologico-Politicus.* Celui qui l'a traduit en Flamand a jugé à propos de l'intituler, *De Regtzinnige Theologant, of Godgeleerde Staatkunde. Le Théologien Judicieux & Politique. Spinoſa* dit nettement qu'il en eſt l'Auteur dans ſa dix-neuviéme Lettre adreſſée à *Mr. Oldenbourg*, il le prie dans cette Lettre même de lui propoſer les objections que les Perſonnes ſçavantes formoient contre ſon Livre, car il avoit alors deſſein de le faire réimprimer, & d'y ajoûter des Remarques. Au bas du tître du Livre on a trouvé bon de marquer que l'impreſſion en avoit été faite à Hambourg chez Henri Conrad. Cependant il eſt certain, que ni le Magiſtrat, ni les vénérables Miniſtres de Hambourg, n'auroient jamais ſouffert que tant d'impiétez s'imprimaſſent publiquement dans leur Ville.

Il n'y a point de doute que ce Livre ſoit imprimé à Amſterdam chez Chriſtophle Conrad Imprimeur ſur le Canal de l'Eglantir. En 1679. étant appellé en cette Ville là pour quelques affaires, Conrad même m'apporta quelques Exemplaires de ce Traité, & m'en fit preſent, ne ſçachant pas combien c'étoit un Ouvrage pernicieux.

Le Traducteur Hollandois a pareillement jugé à propos d'honorer la ville de Breme d'une ſi digne production; comme ſi ſa Traduction y fût ſortie de deſſous la preſſe de Hans Jurgen Vander Weyl en l'année 1694. Mais ce qui eſt dit de ces impreſſions de *Breme* & de *Hambourg*, eſt également faux, & l'on n'eût pas manqué de trouver les mêmes difficultez dans l'une & dans l'autre de ces deux Villes, ſi on eût entrepris d'y imprimer & publier de pareils Ouvrages.

ges. *Philopater* dont nous avons déja fait mention, dit ouvertement dans la ſuite de ſa Vie, page 231., que le vieux *Jean-Hendrikzen Glaſemaker*, que j'ai connu, a été le Traducteur de cet Ouvrage; & il nous aſſure en même tems qu'il avoit auſſi traduit en Hollandois les Oeuvres Poſthumes de *Spinoſa*, publiez en 1677. Il fait au reſte un ſi grand cas de ce Traité de *Spinoſa*, & l'éléve ſi haut, qu'il ſemble que le monde n'ait jamais rien vû de pareil. L'Auteur, ou du moins l'Imprimeur de la ſuite de la Vie de *Philopater*, *Aard Wolsgryk* cidevant Libraire à Amſterdam ſur le coin du Roſmaryn-ſteeg, fut puni de cette inſolence, comme il le méritoit, & confiné dans la Maiſon de Correction où il fut condamné pour quelques années. Je ſouhaite de tout mon cœur qu'il ait plû à Dieu de lui toucher le cœur pendant le ſejour qu'il a fait

en ce lieu, & qu'il en ſoit ſorti avec des meilleurs ſentimens. C'eſt la diſpoſition où j'eſpére qu'il étoit lors que je le vis ici à *la Haye* l'Eté dernier, où il vint pour demander aux Libraires le payement de quelques Livres qu'il leur avoit livrez.

Pour revenir à *Spinoſa* & à ſon *Tractatus Theologico-Politicus*, je dirai ce que j'en penſe, après avoir auparavant rapporté le jugement qu'en ont fait deux célébres Auteurs, dont l'un eſt de la Confeſſion d'Augsbourg, & l'autre Réformé. Le premier eſt *Spitzelius* qui parle ainſi dans ſon Traité qui a pour tître, *Infelix literator* page 363. „ *Cet Auteur impie* (Spinoſa) „ *par une préſomption prodigieuſe* „ *qui l'aveugloit, a pouſſé l'impu-* „ *dence & l'impiété juſqu'à ſoûte-* „ *nir que les Propheties ne ſont fon-* „ *dées que ſur l'imagination des* „ *Prophetes, qu'ils étoient ſujets a* „ *illu-*

„ *illuſion auſſi-bien que les Apôtres;*
„ *& que les uns & les autres avoient*
„ *écrit naturellement ſuivant leurs*
„ *propres lumiéres, ſans aucune ré-*
„ *vélation, ni ordre de Dieu;*
„ *Qu'ils avoient au reſte accommo-*
„ *dé la Religion; autant qu'ils a-*
„ *voient pû; au génie des hommes*
„ *qui vivoient alors, & l'avoient*
„ *établie ſur des principes connus en-*
„ *ces tems là, & reçûs favorable-*
„ *ment d'un chacun*„. IRRELIGIOSISSIMUS *Author ſtupenda ſui fidentia plane faſcinatus, eo progreſſus impudentiæ & impietatis fuit, ut Prophetiam dependiſſe dixerit a fallaci imaginatione Prophetarum, eoſque pariter ac Apoſtolos non ex Revelatione & Divino mandato ſcripſiſſe, ſed tantum ex ipſorummet naturali judicio; accommodaviſſe inſuper Religionem, quo ad fieri potuerit, hominum ſui temporis ingenio, illamque fundamentis tum temporis maxime notis & acceptis ſuperædificaſſe.*

caſſe. | Et c'eſt-là cette même méthode que *Spinoſa*, dans ſon *Tractatus Theologico-Politicus*, prétend qu'on peut & qu'on doit même ſuivre encore à preſent dans l'explication de l'Ecriture Sainte; car il ſoûtient entr'autres choſes, que *comme on s'eſt conformé aux ſentimens établis & à la portée du Peuple, lors qu'on a premiérement produit l'Ecriture; de même il eſt libre à un chacun de l'expliquer ſelon ſes lumiéres, & de l'accommoder à ſes propres ſentimens.*

Si ceci étoit véritable, bon Dieu, où en ſerions-nous? Comment pouvoir maintenir que l'Ecriture eſt divinement inſpirée? Que c'eſt une Prophetie ferme & ſtable; que ces ſaints Perſonnages qui en ſont les Auteurs n'ont parlé & écrit que par ordre de Dieu, & par l'inſpiration du Saint Eſprit; Que cette même Ecriture eſt très certainement vraye, & qu'elle rend à nos conſcien-

ſciences un témoignage aſſuré de ſa vérité; qu'elle eſt un Juge dont les déciſions doivent être la régle ferme & inébranlable de nos ſentimens, de nos penſées, de nôtre foi, & de nôtre vie? C'eſt alors qu'on pourroit bien dire que la Sainte Bible eſt un morceau de cire qu'on forme comme on veut; une lunette ou un verre au travers du quel chacun peut voir preciſement ce qui plaît à ſon imagination; un vrai bonnet de fou, qu'on ajuſte & tourne à ſa fantaiſie en cent maniéres différentes, après s'en être coëffé. Le Seigneur te confonde Satan, & te ferme la bouche! D'avoir ſuggeré aux hommes de ſi horribles blaſphemes.

Spitzelius ne ſe contente pas de dire ce qu'il penſe de ce Livre pernicieux, il joint au jugement qu'il en fait celui de *Mr. de Manſeveld* ci-devant Profeſſeur à Utrecht, qui dans un Livre qu'il fit impri-

mer à Amſterdam en 1674. en parle en ces termes, „ *Nous eſti-* „ *mons que ce Traité doit être a ja-* „ *mais enſéveli dans les ténébres* „ *d'un éternel oubli.* TRACTATUM *hunc ad æternas damnandum tenebras*; &c. Ce qui eſt très judicieux; puis que ce malheureux Traité renverſe de fond en comble la Religion Chrêtienne, en ôtant toute autorité aux Livres Sacrez ſur qui elle eſt uniquement fondée & établie.

Le ſecond témoignage que je veux produire eſt celui du Sieur *Guillaume van Blyenburg* de Dordrecht qui a entretenu un long commerce de lettres avec *Spinoſa*, & qui dans ſa trente-uniéme inſérée dans les Oeuvres Poſthumes de ce Philoſophe page 476. dit, en parlant de lui-même, qu'il n'a embraſſé aucun parti ou vocation, & qu'il ſubſiſte par un négoce honnête qu'il éxerce. *Liber ſum nulli ad-*

adſtrictus profeſſioni, honeſtis mercaturis me alo. Ce Marchand homme ſçavant, dans la Préface d'un Ouvrage qui porte pour tître, *La Vérité de la Religion Chrêtienne*, imprimé à Leide en 1674. exprime ainſi le jugement qu'il fait du Traité de *Spinoſa*. *C'eſt un Livre*, dit-il, *rempli de Découvertes curieuſes, mais abominables ; dont la ſcience & les recherches ne peuvent avoir été puiſées qu'en Enfer. Il n'y a point de Chrêtien, ni même d'homme de bon ſens, qui ne doive avoir un tel Livre en horreur ; l'Auteur tâche d'y ruiner la Religion Chrêtienne, & toutes nos eſpérances qui en dépendent ; au lieu de quoi il introduit l'Athéïſme, ou tout au plus une Religion naturelle, forgée ſelon le caprice ou l'intérêt des Souverains. Le mal y eſt uniquement réprimé par la crainte du chatiment ; mais quand on ne craint ni Bourreau, ni Juſtice, un homme ſans conſcience*

peut tout attenter pour ſe ſatisfaire, &c.

Je dois ajoûter que j'ai lû avec application ce Livre de *Spinoſa* depuis le commencement juſqu'à la fin ; mais je puis en même tems proteſter devant Dieu, de n'y avoir rien trouvé de ſolide, ni qui fût capable de m'inquiéter le moins du monde dans la profeſſion que je fais de croire aux Véritez Evangéliques ; Et je ſuis perſuadé que tout homme ſenſé penſera de même. Au lieu de preuves ſolides, on y trouve des ſuppoſitions, & ce qu'on appelle dans les Ecoles, *Petitiones Principii*. Les choſes mêmes les plus douteuſes qu'on avance y paſſent pour des preuves ; Et ſi on les luiniées comme on ne ſauroit ſe diſpenſer de le faire, il ne reſte plus à cet Auteur que des menſonges & des blaſphêmes. Sans être obligé de donner ni raiſon, ni preuve de ce qu'il avançoit, vouloit-il ſur ſa

ſeule

ſeule autorité obliger le monde à le croire aveuglément? Mais l'année 1678. vit paroitre en François, ce même *Tractatus Theologico-Politicus*. On prétend que le Traducteur étoit ami de Spinoſa; & il paroit à la fin du Volume quelques remarques ſingulieres & aſſez curieuſes ſur l'Ecriture Sainte, qui ne ſont pas dans l'original. Ces remarques qui paroiſſent venir de Spinoſa même font preferer avec raiſon la verſion Françoiſe au Latin. Il eſt bon cependant d'avertir icy les Savans d'une ſupercherie que l'on a faite dans l'impreſſion de cette Traduction. Elle a été imprimée ſous trois tîtres differens, ſavoir ſous celui de *Clef du Sanctuaire par un ſavant homme de notre ſiecle*: L'autre ſous celui de *Ceremonies ſuperſtitieuſes des Juifs*; enfin ſous celui de *Reflexions Curieuſes d'un eſprit deſintereſſé ſur les matieres les plus im-*

importantes au ſalut. Ce n'eſt cependant ſous ces trois Titres que la même édition, qui ne laiſſe pas d'être rare en France & en Hollande ou elle a été imprimée.

Enfin, divers écrits que *Spinoſa* laiſſa après ſa mort, furent imprimez l'année 1677. qui fut auſſi celle qu'il mourut. C'eſt ce qu'on appelle ſes *Oeuvres Poſthumes*, *Opera Poſthuma.* Comme il avoit un grand panchant a ne rien faire pour être regardé & admiré du peuple, il recommanda en mourant de ne point mettre ſon nom à ſa morale, témoignant que ces affectations étoient indignes d'un Philoſophe. C'eſt en quoi on a ſuivi eſſentiellement ſes intentions, & l'on a mis à la tête de ſes Oeuvres Poſthumes que ces trois Lettres Capitales B. D. S. qu'on ſçait bien devoir ſignifier *Benoit* de Spinoſa. Cet Ouvrage contient cinq traitez. Le premier eſt un Traité de Morale

rale démontrée Géométriquement. *Ethica more Geometrico demonſtrata* Le ſecond eſt un Ouvrage de Politique. Le troiſiéme traite de l'Entendement & des moyens de le rectifier. *De emendatione intellectus.* Le quatriéme volume eſt un Recueil de lettres & de réponſes, *Epiſtolæ & reſponſiones.* Le cinquiéme un Abregé de Grammaire Hébraïque, *Compendium Grammaticæs Linguæ Hebrææ.* Il n'eſt fait mention ni du nom de l'Imprimeur, ni du lieu où cet Ouvrage a été imprimé; ce qui montre aſſez que celui qui en a procuré l'impreſſion n'avoit pas deſſein de ſe faire connoître. Cependant, l'Hôte de *Spinoſa*, le Sieur *Henri Vander Spyck*, qui eſt encore plein de vie, m'a témoigné que *Spinoſa* avoit ordonné, qu'immédiatement après ſa mort on eût à envoyer à Amſterdam à *Jean Rieuwertzen* Imprimeur de la Ville, ſon Pupitre

où ſes Lettres & papiers étoient enfermez : ce que *Vander Spyck* ne manqua pas d'éxécuter ſelon la volonté de *Spinoſa*. Et *Jean Rieuwertzen* par ſa Réponſe au Sr. *Vander Spyck* datée d'Amſterdam du 25. Mars 1677. reconnoît avoir reçû le Pupitre en queſtion. Il ajoûte ſur la fin de ſa lettre, que *les parens de* Spinoſa *voudroient bien ſçavoir a qui il avoit été adreſſé, parce qu'ils s'imaginoient qu'il étoit plein d'argent, & qu'ils ne manqueroient pas de s'en informer aux Bateliers à qui il avoit été confié; mais,* dit-il, *ſi l'on ne tient pas à la Haye Regiſtre des paquets qu'on envoye ici par le bateau, je ne vois pas comment ils pouront être éclaircis, & il vaut mieux en effet qu'ils n'en ſçachent rien*, &c., & c'eſt par ces mots qu'il finit ſa lettre, par laquelle on voit clairement à qui on a l'obligation d'une production ſi abominable. Et depuis quelques an-

années ces mêmes Ouvrages Poſthumes ont été réimprimé à la Haye, ſur la datte de l'Edition de 1677. On ne reconçoit cette nouvelle Edition qu'en ce qu'elle eſt d'un papier un peu plus grand que l'Edition de 1677. & que le caractere en paroit un peu plus nourri, quoique de la même groſſeur. C'eſt le Sr. *Goſſe* Libraire de la Haye qui a donné cette derniere édition.

Des Perſonnes ſçavantes ont déja ſuffiſamment découvert les impiétez contenuës dans ces Oeuvres Poſthumes, & ont averti en même tems tout le monde de s'en donner de garde. Je n'ajoûterai que peu de choſe à ce qu'ils en ont écrit. Le Traité de Morale commence par des définitions ou deſcriptions de la Divinité. Qui ne croiroit d'abord, à un ſi beau début, que c'eſt un Philoſophe Chrêtien qui parle? Toutes ces définitions ſont belles, particuliérement la ſixiéme, où

où *Spinoſa* dit, que *Dieu eſt un Etre infini; c'eſt à dire une ſubſtance qui renferme en ſoi-même une infinité d'attributs, dont chacun repreſente & exprime une Eſſence éternelle & infinie.* Mais quand on éxamine de plus près ſes ſentimens, on trouve que le Dieu de *Spinoſa* n'eſt qu'un phantôme, un Dieu imaginaire, qui n'eſt rien moins que Dieu. Ainſi c'eſt à ce Philoſophe qu'on peut bien appliquer ce que l'Apôtre dit des impies Tit. 1. 16. *Ils font profeſſion de reconnoître un Dieu par leurs diſcours; mais ils le nient par leurs œuvres.* Ce que David dit des impies Pſeaume 14. 1. lui convient bien encore, *l'inſenſé dit en ſon cœur qu'il n'y a point de Dieu.* Quoi qu'en ait dit *Spinoſa*, c'eſt là véritablement ce qu'il penſe. Il ſe donne la liberté d'employer le nom de *Dieu*, & de le prendre dans un ſens inconnu à tout ce qu'il y a jamais eu de Chrê-

Chrêtiens. C'eſt ce qu'il avouë lui-même dans ſa 21. Lettre à *Monſieur Oldenbourg*, *je reconnois*, dit-il, *que j'ai de Dieu & de la Nature une idée bien différente de ce que les Chrêtiens Modernes veulent en établir.* J'eſtime que Dieu eſt le principe & la cauſe de toutes choſes, *immanente* & non pas paſſagére. *Deum rerum omnium cauſam immanentem, non vero tranſeuntem ſtatuo.* Et pour appuyer ſon ſentiment il ſe ſert de ces paroles de Saint Paul, qu'il détourne en ſon ſens. *C'eſt en Dieu que nous avons la vie, le mouvement & l'être*, Act. 17. 28.

Pour comprendre ſa penſée, il faut conſidérer qu'une *cauſe paſſagére* eſt, celle dont les productions ſont extérieures ou hors d'elle-même, comme quelqu'un qui jette une pierre en l'air, ou un Charpentier qui bâtit une maiſon, au lieu qu'une *cauſe immamente* agit

intérieurement & s'arrête en elle-même, ſans en ſortir aucunement. Ainſi quand nôtre ame penſe ou deſire quelque choſe, elle eſt, & s'arrête dans cette penſée ou ce deſir ſans en ſortir, & elle en eſt la cauſe immanente. C'eſt de cette maniére que le Dieu de *Spinoſa* eſt la cauſe de cet Univers où il eſt, & n'eſt point au delà. Mais comme l'Univers a des bornes, il s'enſuivroit que Dieu eſt un Etre borné & fini. Et quoi qu'il diſe de Dieu qu'il eſt infini, & qu'il renferme une infinité de propriétez; il faut bien qu'il ſe joüe des termes d'Eternel & d'Infini, puis que par ces mots il ne peut entendre un Etre, qui a ſubſiſté par ſoi-même avant tous les tems, & avant qu'aucun autre Etre eût été créé, mais il appelle infini ce à quoi l'entendement humain ne peut trouver de fin ni de bornes: car les productions de Dieu, ſelon lui, ſont en

ſi

Si inganna l'Autore delle vita di Spinoza ſ che Spinoza non intese mai che l'universo avesse limiti, ma lo diede infinito e Dio s'ingannò però ancora Spinoza anco ſ lume naturale ſ che nõ conobbe come Platone Dio intelligẽte separato dalle forme ſ la sua intelligenza e ſ la sua idea ereplone

ſi grand nombre, que l'homme avec toute la force de ſon eſprit, n'y en ſçauroit concevoir. Elles ſont d'ailleurs ſi bien affermies, ſi ſolides, & ſi bien liées l'une à l'autre, qu'elles dureront éternellement.

Il aſſure pourtant, dans ſa 21. Lettre, qu'on avoit tort de lui imputer de dire que Dieu & la matiére où Dieu agit, ne ſont qu'une ſeule & même choſe. Mais enfin, il ne peut s'empêcher d'avouër que la matiére eſt quelque choſe d'eſſentiel à la Divinité, qui n'eſt & n'agit que dans la matiére, c'eſt à dire dans l'Univers. Le Dieu de *Spinoſa* n'eſt donc autre choſe que la nature, infinie à la vérité, mais pourtant corporelle & matérielle, priſe en général & avec toutes ſes modifications. | Car il ſuppoſe qu'il y a en Dieu deux propriétez éternelles, *cogitatio & extenſio*, la penſée & l'étenduë, par

la premiére de ces propriétez, Dieu eſt contenu dans l'Univers; par la ſeconde il eſt l'Univers lui-même; les deux jointes enſemble font ce qu'il appelle Dieu.

Autant que j'ai pû comprendre les ſentimens de *Spinoſa*, voici ſur quoi roule la diſpute qu'il y a entre nous qui ſommes Chrêtiens & lui: ſçavoir ſi le Dieu véritable, eſt une ſubſtance éternelle, différente & diſtincte de l'Univers, & de toute la nature; & ſi par un acte de volonté entiérement libre il a tiré du néant le monde & toutes les créatures; ou ſi l'Univers & tous les Etres qu'il renferme appartiennent eſſentiellement à la nature de Dieu, conſidéré comme une ſubſtance dont la penſée & l'étenduë ſont infinies. C'eſt cette derniére propoſition que *Spinoſa* ſoûtient. On peut conſulter l'*Antiſpinoſa de L. Vittichius*, page 18. & ſuivantes. Ainſi il avouë bien que

que Dieu eſt la cauſe généralement de toutes choſes; mais il prétend que Dieu les a produites néceſſairement, ſans liberté, ſans choix, & ſans conſulter ſon bon plaiſir. Pareillement tout ce qui arrive au monde, bien ou mal, vertu ou crime, péché ou bonnes œuvres, part de lui néceſſairement; & par conſéquent il ne doit y avoir ni jugement, ni punition, ni réſurrection, ni ſalut, ni damnation. Car autrement ce Dieu imaginaire puniroit & récompenſeroit ſon propre Ouvrage, comme un enfant fait ſa poupée. N'eſt-ce pas là le plus pernicieux Athéïſme qui ait jamais paru au monde? C'eſt auſſi ce qui donne occaſion à *Mr. Burmanus*, Miniſtre des Réformez à Enkhuiſe, de nommer à juſte tître *Spinoſa* le plus impie Athée qui ait jamais vû le jour.

Ce n'a pas été mon deſſein d'éxaminer ici toutes les impiétez & les ab-

abſurditez de *Spinoſa*; j'en ai rapporté quelques-unes, & me ſuis attaché à ce qu'il y a de plus capital, ſeulement dans la vûë d'inſpirer au Lecteur Chrêtien l'averſion & l'horreur qu'il doit avoir pour une doctrine ſi pernicieuſe. Je ne dois pas cependant oublier de dire qu'il eſt viſible, que dans la ſeconde partie de ſon Traité de Morale, il ne fait qu'une ſeule & même être de l'ame & du corps, dont les propriétez ſont, comme il les exprime, celle de penſer, & celle d'être étenduë, car c'eſt ainſi qu'il s'explique à la page 40.

„ Quand je parle de corps, je n'en-
„ tens autre choſe qu'une modalité
„ qui exprime l'eſſence de Dieu
„ d'une maniére certaine & préci-
„ ſe, entant qu'il eſt conſidéré
„ comme une choſe étenduë. *Per Corpus intelligo modum, qui Dei eſſentiam quatenus ut res extenſa conſideratur, certo & determinato modo exprimit.*

do exprimit. Mais à l'égard de l'ame qui eſt, & qui agit dans les corps, ce n'eſt qu'un autre mode ou maniére d'Etre, que la nature produit, ou qui ſe manifeſte ſoi-même par la penſée; ce n'eſt point un eſprit ou une ſubſtance particuliére non plus que le corps, mais une modalité qui exprime l'eſſence de Dieu, entant qu'il ſe manifeſte, agit & opére par la penſée. A-t-on jamais ouï de pareilles abominations parmi des Chrêtiens! De cette maniére Dieu ne ſçauroit punir ni l'ame, ni le corps; à moins que de vouloir ſe punir & ſe détruire lui-même. Sur la fin de ſa 21. Lettre, il renverſe le grand myſtére de Piété, comme il eſt marqué dans la 1. Epît. à Tim. ch. 3. vſ. 16. en ſoûtenant que l'Incarnation du Fils de Dieu n'eſt autre choſe que la Sageſſe éternelle, qui s'étant montrée généralement en toutes choſes, & particuliérement en nos

nos cœurs & en nos ames, s'eſt enfin manifeſtée d'une maniére toute extraordinaire en Jéſus Chriſt: il dit un peu plus bas, qu'il eſt vrai que quelques Egliſes ajoûtent à cela, que Dieu s'eſt fait Homme; mais, dit-il, *j'ai marqué poſitivement que je ne connois rien à ce qu'ils veulent dire. Quod quædam Eccleſiæ his addunt, quod Deus naturam humanam aſſumpſerit, monui expreſſè me quid dicant neſcire*, &c. Et cela, dit-il encore, me paroît auſſi étrange, que ſi quelqu'un avançoit qu'un cercle a pris la nature d'un triangle ou d'un quarré. Ce qui lui donne occaſion, ſur la fin de ſa vingt-troiſiéme Lettre d'expliquer le célébre paſſage de Saint Jean, *le Verbe s'eſt fait chair* ch. 1. vſ. 14., par une façon de parler familiére aux Orientaux, & de le tourner ainſi, Dieu s'eſt manifeſté en Jéſus Chriſt d'une maniére toute particuliére.

Je

Je ne dois pas m'arrêter plus long tems à rapporter les autres impiétez qu'il enſeigne.

De quelques écrits de Spinoſa qui n'ont point été imprimez.

CElui qui a eu ſoin de publier les Oeuvres Poſthumes de *Spinoſa*, compte parmi les écrits de cet Auteur qui n'ont point été imprimez, un Traité de l'Iris ou de l'Arc-en-ciel. Je connois à la Haye des Perſonnes diſtinguées qui ont vû & lû cet Ouvrage, mais qui n'ont pas conſeillé à *Spinoſa* de le donner au Public ; ce qui peut-être lui fit de la peine, & le fit réſoudre à jetter cet écrit au feu ſix mois avant ſa mort, comme les gens du logis où il demeuroit m'en ont informé. Il avoit encore commencé une traduction du Vieux Teſtament en Flamand, ſur quoi il avoit ſouvent conféré avec des Per-

ſonnes ſçavantes dans les Langues, & s'étoit informé des explications que les Chrêtiens donnoient à divers paſſages. Il y avoit déja long tems qu'il avoit achevé les cinq Livres de Moïſe; quand peu de jours avant ſa mort il jetta tout cet Ouvrage au feu.

Pluſieurs Auteurs réfutent ſes Ouvrages.

SEs Ouvrages ont à peine été publiez, qu'en même tems Dieu a ſuſcité pour ſa gloire, & pour la défenſe de la Religion Chrêtienne divers Athletes qui les ont combattus avec tout le ſuccès qu'on en devoit eſpérer. Le *Docteur Theoph. Spitzelius* dans ſon Livre qui a pour tître *infelix Litterator*, en nomme deux, à ſçavoir *François Kuyper* de Rotterdam, dont le Livre imprimé à Rotterdam en 1676. eſt intitulé, *Arcana Atheiſmi*

mi revelata, &c., les Myſtéres profonds de l'Athéïſme découverts. Le ſecond eſt *Regnier de Mansveld* Profeſſeur à Utrecht, qui dès l'année 1674. fit imprimer dans la même Ville un Ecrit ſur le même ſujet.

L'année ſuivante à ſçavoir 1675., on vit paroitre les Livres d'*Iſaac Neranus* ſous le tître d'*Enervatio Tractatus Theologico-Politici*, une réfutation de ce Traité de *Spinoſa* compoſée par *Jean Bredenbourg*, dont le Pére avoit été Ancien de l'Egliſe Luthérienne à Rotterdam. Le Sieur *George-Mathias Konig* dans ſa Bibliothéque d'Auteurs Anciens & Modernes, a trouvé à propos de nommer celui-ci pag. 770. un certain Tiſſerand de Rotterdam, *Textorem quendam Roterodamenſem.* S'il a éxercé un Art ſi méchanique, je puis aſſurer avec vérité que jamais homme de ſa profeſſion n'a travaillé ſi habilement, ni produit

un pareil Ouvrage ; car il démontre géométriquement, en cet écrit, d'une maniére claire & qui ne ſouffre point de replique, que la nature n'eſt & ne ſçauroit être Dieu même, comme l'enſeigne *Spinoſa*. Comme il ne poſſédoit pas parfaitement la Langue Latine, il fut obligé de compoſer ſon Traité en Flamand, & de ſe ſervir de la plume d'un autre pour le traduire en Latin. Il en uſa ainſi, comme il le déclare lui-même dans la Préface de ſon Livre, afin de ne laiſſer ni excuſe, ni prétexte à *Spinoſa* qui vivoit encore, au cas qu'il lui arrivât de ne rien repliquer.

Cependant, je ne trouve pas que tous les raiſonnemens de ce ſçavant homme portent coup. Il ſemble d'ailleurs que dans le corps de ſon Ouvrage il panche beaucoup vers le Socianiſme en quelques endroits. C'eſt au moins le jugement que j'en fais ; & je ne crois pas qu'en cela

il

il différe de celui des perſonnes éclairées, à qui j'en laiſſe la déciſion. Il eſt toûjours certain que *François Kuyper* & *Bredenbourg* firent imprimer divers écrits l'un contre l'autre, à l'occaſion de ce Traité, * & que *Kuyper* dans les accuſations qu'il formoit contre ſon averſaire, ne prétendoit pas moins que de le convaincre lui-même d'Athéïſme.

L'année 1676. vit paroître le Traité de Morale de *Lambert Veldhuis* d'Utrecht, *de la Pudeur naturelle, & de la Dignité de l'homme. Lamberti Veldhuſii Ultrajectenſis, Tractatus Moralis de Naturali pudore & dignitate hominis.* Il renverſe en ce Traité de fond en comble les principes ſur leſquels *Spinoſa* a prétendu établir que ce que l'homme fait de bien & de mal eſt produit par une opération ſupérieure & néceſſaire de Dieu ou de

* Voyez Bayle Diction. Crit. pag. 2774.

la Nature. J'ai fait mention ci-deſſus de *Guillaume van Bleyenbourg* Marchand de Dort, qui dès l'an 1674. ſe mit ſur les rangs & réfuta le Livre impie de *Spinoſa* qui a pour tître, *Tractatus Theologico-Politicus*; je ne puis ici m'empêcher de le comparer à ce Marchand dont le Sauveur parle en Saint Matthieu chap. 13. vſ. 45. & 46. puis que ce ne ſont point des richeſſes temporelles & périſſables qu'il nous preſente en donnant ſon Livre au Public, mais un treſor d'un prix ineſtimable & qui ne périra jamais; & il ſeroit fort à ſouhaiter qu'il ſe trouvât beaucoup de ſemblables Marchands ſur les Bourſes d'Amſterdam & de Rotterdam.

Nos Théologiens de la Confeſſion d'Ausbourg ſe ſont auſſi diſtinguez parmi ceux qui ont réfuté les impiétez de *Spinoſa*. A peine ſon *Tractatus Theologico-Politicus* vit le jour, qu'ils prirent la plume contre

tre lui. On peut mettre à leur tête le Docteur *Muſæus* Profeſſeur en Théologie à Jene, homme de grand génie, qui dans ſon tems n'eût peut-être pas ſon ſemblable. Pendant la vie de *Spinoſa*, à ſçavoir en l'année 1674, il publia une Diſſertation de douze feuilles, dont le tître étoit, *Tractatus Theologico-Politicus ad veritatis lumen examinatus.* Le Traité de Théologie Politique, éxaminé par les lumiéres du bon ſens & de la vérité. Il déclare en la page 2. & 3. l'averſion & l'horreur qu'il a d'une production ſi impie, & l'exprime en ces termes. *Jure merito quis dubitet, num ex illis, quos ipſe Dæmon ad humana divinaque jura pervertenda magno numero conduxit, repertus fuerit, qui in iis depravandis operoſior fuerit quam hic impoſtor, magno Eccleſiæ malo & Reip. detrimento natus.* „ Le Diable a „ ſéduit un grand nombre d'hom-

„ mes, qui ſemblent tous être à „ ſes gages & s'attachent unique- „ ment à renverſer ce qu'il y a de „ plus ſacré au monde. Cependant „ il y a lieu de douter, ſi parmi „ eux aucun a travaillé à ruiner „ tout droit humain & Divin avec „ plus d'efficace que cet Impoſ- „ teur, qui n'a eu autre choſe en „ vûë que la perte de l'Etat & de „ la Religon. A la page 5. 6. 7. & 8. il expoſe fort nettement les expreſſions Philoſophiques de *Spinoſa*, explique celles qui peuvent ſouffrir un double ſens, & montre clairement dans quel ſens *Spinoſa* s'en eſt ſervi, afin de comprendre d'autant mieux ſa penſée. A la page 16. §. 32. il montre qu'en publiant un tel Ouvrage les vûës de *Spinoſa* ont été d'établir que chaque homme a le droit & la liberté de fixer ſa créance en matiére de Religion, & de la reſtraindre uniquement aux choſes qui ſont à ſa portée & qu'il peut

peut comprendre. Il avoit déja parfaitement bien exposé l'état de la queſtion, a la page 14. §. 28. & avoit marqué en quoi *Spinoſa* s'écarte du ſentiment des Chrêtiens : Et c'eſt de cette maniére qu'il continuë d'éxaminer le Traité de *Spinoſa*, où il ne laiſſe rien paſſer, ſans le réfuter par de bonnes & ſolides raiſons. Il ne faut point douter que *Spinoſa* lui-même n'ait lû cet écrit du *Doct. Muſæus*, puis qu'il s'eſt trouvé parmi ſes papiers après ſa mort.

Quoi qu'on ait beaucoup écrit contre le Traité de Politique & de Théologie, comme je l'ai déja marqué, il n'y a point eu d'Auteur cependant, ſelon mon ſentiment, qui l'ait réfuté plus ſolidement que ce ſavant Profeſſeur ; & le jugement que j'en fais eſt d'ailleurs confirmé par pluſieurs autres. L'Auteur qui, ſous le nom de *Theodorus Securus*, a compoſé un

petit Traité qui porte pour titre ; *l'Origine de l'Athéiſme*, *Origo Atheiſmi*, dit dans un autre petit Livre intitulé, *Prudentia Theologica*, dont il eſt auſſi l'Auteur. „ Je „ ſuis fort ſurpris que la Diſſerta„ tion du *Doct. Muſæus* contre „ *Spinoſa* eſt ſi rare & ſi peu con„ nuë ici en Hollande. On dé„ vroit y rendre plus de juſtice à „ ce ſavant Théologien qui a écrit „ ſur un ſujet ſi important, car il „ a certainement mieux réüſſi „ qu'aucun autre. *Mr. Fullerus in continuatione Bibliothecæ Univerſalis*, &c. s'exprime ainſi en parlant du Docteur *Muſæus*. „ L'il„ luſtre Théologien de Jene a ſo„ lidement réfuté le Livre perni„ cieux de *Spinoſa* avec l'habileté „ & le ſuccès qui lui ſon ordinai„ res. *Celeberrimus ille Jenenſium Theologus* Joh. Muſæus *Spinoſa peſtilentiſſimum fœtum acutiſſimis, queis ſolet, telis confodit.*

Le

Le même Auteur fait auſſi mention de *Frederic Rappoltus* Profeſſeur en Théologie à Leipſic, qui dans une Oraiſon qu'il prononça lors qu'il prît poſſeſſion de ſa Chaire de Profeſſeur, réfuta pareillement les ſentimens de *Spinoſa*. Quoi qu'après avoir lû ſa Harangue, je trouve qu'il ne l'a réfuté qu'indirectement, & ſans le nommer: elle a pour tître, *Oratio contra naturaliſtas, habita ipſis Kalendis Junii* ann. 1670., & on la peut lire dans les Oeuvres Théologiques de *Rappoltus* tom. 1. pag. 1386. & ſuiv. publiées par le Docteur *Jean-Benoît Carpzovius* & imprimées à Leipſic en 1692. Le Docteur J. *Conrad Durrius* Profeſſeur à Altorf a ſuivi le même plan dans une Harangue que je n'ai pas lûë à la vérité, mais dont on m'a parlé avec éloge comme d'une très bonne piéce.

Le Sieur *Aubert de Verſé* pu-

blia en 1681. un Livre qui avoit pour tître, *l'Impie convaincu, ou Dissertation contre* Spinosa, *dans laquelle on réfute les fondemens de son Athéisme*, En 1687. *Pierre Yvon*, parent & disciple de *Labadie*, & Ministre de ceux de sa Secte à Wiewerden en Frise, écrivit un Traité contre *Spinosa* qu'il publia sous ce tître, *L'impiété vaincuë*, &c. Dans le Supplément au Dictionnaire de *Moréri*, à l'article de *Spinosa*, il est fait mention d'un Traité de la conformité de la raison avec la foi, *de concordiâ rationis & fidei*, dont *Monsieur Huet* est l'Auteur; ce Livre fut réimprimé à Leipsic en 1692. & les Journalistes de cette Ville en ont donné un bon extrait, * où les sentimens de *Spinosa* sont exposez fort nettement, & réfutez avec beaucoup de force & d'habileté. Le savant *Mr. Simon*, & *Mr. de*

* Vide act. Erud. Lipsi. an. 1695. pag. 395.

de la Motte, Miniſtre de la Savoye à Londres, ont travaillé l'un & l'autre ſur le même ſujet; j'ai bien vû les Ouvrages de ces deux Auteurs; mais je ne ſçai pas aſſez le François pour en pouvoir juger. Le Sieur *Pierre Poiret* qui demeure à preſent à *Reinsbourg* près de Leide, dans la ſeconde impreſſion de ſon Livre *De Deo, anima, & malo*, y a joint un Traité contre *Spinoſa*, dont le tître eſt, *Fundamenta Atheiſmi everſa, ſive ſpecimen abſurditatis Spinoſianæ*, Les Principes de l'Athéïſme renverſez, &c. C'eſt un Ouvrage qui mérite bien qu'on ſe donne la peine de le lire avec attention.

Le P. Lamy Benedictin refuta en 1697. Les abſurditez impies de ce Philoſophe & l'on peut aſſurer que c'eſt un de ceux qui a le mieux entendu le ſyſteme de ce fanetique; car il eſt peu de perſonnes qui l'ayent bien compris.

Le dernier Ouvrage dont je ferai mention eſt celui de *Mr. Wittichius* Profeſſeur à Leide, qui fut imprimé en 1690. après la mort de l'Auteur, ſous ce tître, *Chriſtophori Wittichii Profeſſoris Leidenſis Anti-Spinoſa, ſive examen Ethices B. de Spinoſa.* Il parut encore quelque tems après traduit en Flamand, & imprimé à Amſterdam chez les *Wasbergen.* Il n'eſt pas étrange que dans un Livre tel que celui qui a pour tître, *Suite de la Vie de Philopater*, on ait tâché de diffamer ce ſçavant homme, & de fletrir ſa réputation après ſa mort. On debite dans cet écrit pernicieux, que *Mr. Wittichius* étoit un excellent Philoſophe, grand ami de *Spinoſa*, avec qui il étoit dans un commerce étroit, qu'ils cultivoient l'un & l'autre par lettres, & par des entretiens particuliers qu'ils avoient ſouvent enſemble; qu'ils étoient en un mot tous deux dans les mêmes ſentimens.

mens. Que cependant, pour ne paſſer pas dans le monde pour *Spinoſiſte*, Mr. *Wittichius* avoit écrit contre le Traité de Morale de *Spinoſa*, & qu'on n'avoit fait imprimer ſa réfutation après ſa mort, que dans la vûë de lui conſerver ſon honneur, & la réputation de Chrêtien Orthodoxe. Voila les calomnies que cet inſolent a avancées, je ne ſçai d'où il les a puiſées, ni ſur quelle apparence de vérité il appuye tant de menſonges. D'où a-t-il appris que ces deux Philoſophes avoient un commerce ſi particulier enſemble, qu'ils ſe voyoient & s'écrivoient ſi ſouvent l'un à l'autre? On ne trouve aucune lettre de *Spinoſa* écrite à Mr. *Wittichius*, ni de Mr. *Wittichius* écrite à *Spinoſa*, parmi les lettres de cet Auteur qu'on a pris ſoin de faire imprimer; & il n'y en a aucune non plus parmi celles qui ſont reſtées ſans être imprimées;

mées; de ſorte qu'il y a tout lieu de croire, que cette liaiſon étroite & les lettres qu'ils s'écrivoient l'un à l'autre, ſont de l'invention de ce calomniateur. Je n'ai à la vérité jamais eu occaſion de parler à *Mr. Wittichius*; mais je connois aſſez particuliérement Mr. *Zimmerman* ſon neveu, Miniſtre pour le preſent de l'Egliſe Anglicane, & qui a demeuré avec ſon Oncle, pendant ſes derniéres années. Il ne m'a rien communiqué ſur ce ſujet qui ne fût fort oppoſé à ce que debite l'Auter de la *Vie de Philopater*; juſqu'à me faire voir un écrit que ſon Oncle lui avoit dicté, où les ſentimens de *Spinoſa* étoient également bien expliquez & réfutez. Pour le juſtifier entiérement, faut-il autre choſe que ce dernier Ouvrage qu'il a compoſé? C'eſt là où l'on voit qu'elle eſt ſa créance, & où il fait en quelque maniére une profeſſion de

foi

foi peu de tems avant ſa mort. Quel homme touché de quelque ſentiment de Religion oſera penſer & moins encore écrire, que tout ceci n'a été qu'hypocriſie, fait uniquement en vûë de pouvoir aller à l'Egliſe, ſauver les apparences, & n'avoir pas la réputation d'Impie & de Libertin.

Si l'on pouvoit inférer de pareilles choſes, de ce qu'on prétendroit qu'il y auroit eu quelque correſpondance entre deux perſonnes, je ne me trouverois pas fort en ſûreté, & il n'y a guére de Paſteurs qui n'euſſent tout à craindre, auſſi-bien que moi, de la part des calomniateurs; puis qu'il nous eſt quelquefois impoſſible d'éviter tout commerce avec des perſonnes dont la créance n'eſt pas toûjours des plus orthodoxes.

Je me ſouviens ici volontiers de *Guillaume Deurhof* d'Amſterdam, & je le nomme avec toute la diſtinction

tion qu'il mérite. C'eſt un Profeſſeur qui dans ſes Ouvrages, & particuliérement dans ſes Leçons Théologiques, a toûjours vivement attaqué les ſentimens de *Spinoſa*. Le Sieur *François Halma* lui rend juſtice dans ſes remarques ſur la vie & ſur les opinions de *Spinoſa* page 85. lors qu'il dit qu'il a réfuté les ſentimens de ce Philoſophe d'une maniére ſi ſolide, qu'aucun de ſes Partiſans n'a jamais oſé juſqu'à preſent le prendre a partie & ſe meſurer avec lui. Il ajoûte que ce ſubtil écrivain eſt encore en état de répouſſer comme il faut l'Auteur de la *Vie de Philopater*, ſur les calomnies qu'il a debitées à la page 193. & de lui fermer la bouche.

Je ne dirai qu'un mot de deux Auteurs célébres, & les joindrai enſemble, quoi qu'un peu oppoſez l'un à l'autre pour le preſent. Le premier eſt *Mr. Bayle*, trop connu dans la République des Let-

tres

tres pour devoir en faire ici l'Eloge. Le ſecond eſt *Mr. Jaquelot*, ci-devant Miniſtre de l'Egliſe Françoiſe à la Haye, & à preſent Prédicateur ordinaire de Sa Majeſté le Roi de Pruſſe. Ils ont fait l'un & l'autre de ſçavantes & ſolides Remarques ſur la vie, les écrits & les ſentimens de *Spinoſa*. Ce qu'ils ont publié ſur cette matiére, avec l'approbation de tout le monde, a été traduit en Flamand par *François Halma* Libraire à Amſterdam, & Homme de Lettres. Il a joint à ſa Traduction une Préface, & quelques Remarques judicieuſes ſur *la ſuite de la Vie de Philopater*. Ce qui eſt de lui vaut auſſi ſon prix & mérite d'être lû.

Il n'eſt pas néceſſaire de parler ici de pluſieurs Ecrivains qui ont attaqué les ſentimens de *Spinoſa* tout récemment, à l'occaſion d'un Livre intitulé, *Hemel op Aarden*, „ Le Paradis ſur la Terre, compoſé

posé par *Mr. van Leenhoff* Miniſtre Réformé à Zwol; où l'on prétend que ce Miniſtre bâtit ſur les fondemens de *Spinoſa*. Ces choſes ſont trop récentes & trop connuës du Public pour s'y arrêter, c'eſt pourquoi je paſſe plus avant pour parler de la mort de ce célébre Athée.

De la derniere maladie de Spinoſa, & de ſa mort.

ON a fait tant de différens rapports, & ſi peu véritables, touchant la mort de *Spinoſa*, qu'il eſt ſurprenant que des gens éclairez ſe ſoient mis en fraix d'en informer le Public ſur des ouï dire, ſans auparavant s'être mieux inſtruits eux-mêmes de ce qu'ils debitoient. On trouve un échantillon des fauſſetez qu'ils avancent ſur ce ſujet dans le Ménagiana imprimé à Amſterdam en 1695., où l'Auteur s'exprime ainſi. „ J'ai

„ J'ai ouï dire que *Spinoſa* étoit
„ mort de la peur qu'il avoit euë
„ d'être mis à la Baſtille. Il étoit
„ venu en France attiré par deux
„ Perſonnes de qualité qui avoient
„ envie de le voir. Mr. de Pom-
„ ponne en fut averti; & comme
„ c'eſt un Miniſtre fort zélé pour
„ la Religion, il ne jugea pas à
„ propos de ſouffrir *Spinoſa* en
„ France, où il étoit capable de
„ faire bien du deſordre, & pour
„ l'en empêcher, il réſolut de le
„ faire mettre à la Baſtille. *Spino-*
„ *ſa* qui en eut avis, ſe ſauva en
„ habit de Cordelier; mais je ne
„ garantis pas cette derniére circon-
„ ſtance. Ce qui eſt certain, eſt
„ que bien des perſonnes qui l'ont
„ vû, m'ont aſſuré qu'il étoit pe-
„ tit, jaunâtre, qu'il avoit quel-
„ que choſe de noir dans la phy-
„ ſionomie, & qu'il portoit ſur
„ ſon viſage un caractére de ré-
„ probation.

Tout

Tout ceci n'eſt qu'un tiſſu de fables & de menſonges; car il eſt certain que *Spinoſa* n'a été de ſa vie en France; & quoi que des Perſonnes de diſtinction ayent tâché de l'y attirer, comme il l'a avoué à ſes Hôtes, il les a cependant bien aſſurez en même tems, qu'il n'eſpéroit pas d'avoir jamais aſſez peu de jugement, pour faire une telle folie. On jugera aiſément auſſi par ce que je dirai ci-après, qu'il n'eſt nullement véritable qu'il ſoit mort de peur. Pour cet effet je rapporterai les circonſtances de ſa mort ſans partialité, & n'avancerai rien ſans preuve; ce que je ſuis en état d'éxécuter d'autant plus aiſément, que c'eſt ici à la Haye qu'il eſt mort & enterré.

Spinoſa étoit d'une conſtitution très foible, mal ſain, maigre & attaqué de Phtiſie depuis plus de vingt ans; ce qui l'obligeoit à vivre de régime, & à être extrêmement ſo-

bre

bre en ſon boire & en ſon manger. Cependant, ni ſon Hôte, ni ceux du logis, ne croyoient pas que ſa fin fût ſi proche, même peu de tems avant que la Mort le ſurprît, & n'en avoient pas la moindre penſée. Car le 20. Février qui fut alors le ſamedi devant les jours gras, ſon Hôte & ſa Femme furent entendre la prédication qu'on fait dans nôtre Egliſe pour diſpoſer un chacun à recevoir la Communion qui s'adminiſtre le lendemain ſelon une coûtume établie parmi nous. L'Hôte étant retourné au logis après le ſermon à quatre heures ou environ, *Spinoſa* deſcendit de ſa chambre en bas, & eut avec lui un aſſez long entretien qui roula particuliérement ſur ce que le Miniſtre avoit prêché, & après avoir fumé une pipe de tabac, il ſe retira à ſa chambre qui étoit ſur le devant & s'alla coucher de bonne heure. Le Dimanche au matin avant qu'il fût

tems

tems d'aller à l'Egliſe, il deſcendit encore de ſa chambre & parla avec l'Hôte & ſa Femme. Il avoit fait venir d'Amſterdam un certain Médecin, que je ne puis déſigner autrement que par ces deux lettres L. M. ; celui-ci chargea les gens du logis d'acheter un vieux coq, & de le faire bouillir auſſi-tôt, afin que ſur le midi *Spinoſa* pût en prendre le bouillon, ce qu'il fit auſſi & en mangea encore de bon appétit, après que l'Hôte & ſa Femme furent revenus de l'Egliſe. L'après midi le Médecin L. M. reſta ſeul auprès de *Spinoſa* : ceux du logis étant retournez enſemble à leurs dévotions. Mais au ſortir du ſermon, ils apprirent avec ſurpriſe que ſur les trois heures *Spinoſa* étoit expiré en la préſence de ce Médecin, qui le ſoir même s'en retourna à Amſterdam par le bateau de nuit, ſans prendre le moindre ſoin du défunt. Il ſe diſpen-

ſa

ſa de ce devoir d'autant plûtôt, qu'après la mort de *Spinoſa* il s'étoit ſaiſi d'un ducaton & de quelque peu d'argent que le défunt avoit laiſſé ſur ſa table, auſſi-bien que d'un couteau à manche d'argent, & s'étoit retiré avec ce qu'il avoit butiné.

On a rapporté fort diverſement les particularitez de ſa maladie & de ſa mort; & cela même a fourni matiére à pluſieurs conteſtations. On debite, 1. que dans le tems de ſa maladie, il avoit pris les précautions néceſſaires pour n'être pas ſurpris, par les viſites de gens dont la vûë ne pouvoit que l'importuner. 2. Que ces propres paroles lui étoient ſorties de la bouche une & même pluſieurs fois, *O Dieu, aye pitié de moi miſérable pécheur.* 3. Qu'on l'avoit ouï ſouvent ſoûpirer en prononçant le nom de Dieu. Ce qui ayant donné occaſion à ceux qui étoient preſens de lui demander, s'il croyoit donc à preſent l'éxiſtence d'un Dieu, dont

il avoit tout ſujet de craindre les jugemens après ſa mort? Il avoit répondu, que le mot lui étoit échappé, & n'étoit ſorti de ſa bouche que par coûtume & par habitude. On dit encore 4. qu'il tenoit auprès de ſoi du ſuc de Mandragore tout prêt, dont il uſa quand il ſentit approcher la mort; Qu'ayant enſuite tiré les rideaux de ſon lit, il perdit toute connoiſſance étant tombé dans un profond ſommeil, & que ce fut ainſi qu'il paſſa de cette vie à l'Eternité. 5. Qu'il avoit défendu expreſſément de laiſſer entrer qui que ce ſoit dans ſa chambre lors qu'il approcheroit de ſa fin. Comme auſſi, que ſe voyant à l'extrémité il avoit fait appeller ſon Hôteſſe, & l'avoit priée d'empêcher qu'aucun Miniſtre ne le vint voir, parce qu'il vouloit, diſoit-il, mourir paiſiblement & ſans diſpute, &c.

J'ai recherché ſoigneuſement la vérité de tous ces faits, & demandé plu-

pluſieurs fois à ſon Hôte & à ſon Hôteſſe qui vivent encore à preſent, ce qu'ils en ſçavoient ; mais ils m'ont répondu conſtamment l'un & l'autre, qu'il n'en avoient pas la moindre connoiſſance, & qu'ils étoient perſuadez que toutes ces particularitez étoient autant de menſonges. Car jamais il ne leur a défendu d'admettre qui que ce fût qui ſouhaitât de le voir. D'ailleurs, lors que ſa fin approcha, il n'y avoit dans ſa chambre que le ſeul Médecin d'Amſterdam que j'ai déſigné. Perſonne n'a ouï les paroles qu'on prétend qu'il a proférées. *O Dieu, aye pitié de moi miſérable pécheur* ; & il n'y a pas d'apparence non plus qu'elles ſoient ſorties de ſa bouche, puis qu'il ne croyoit pas être ſi près de ſa fin ; & ceux du logis n'en avoient pas la moindre penſée. Et il ne gardoit point le lit pendant ſa maladie ; car le matin même du jour qu'il expira, il étoit encore deſcendu de ſa

chambre en bas, comme nous l'avons remarqué : ſa chambre étoit celle de devant, où il couchoit dans un lit conſtruit à la mode du Païs, & qu'on appelle *Bedſtede*. Qu'il ait chargé ſon Hôteſſe de renvoyer les Miniſtres qui pourroient ſe preſenter, ou qu'il ait invoqué le nom de Dieu pendant ſa maladie, c'eſt ce que ni elle, ni ceux du logis n'ont point ouï, & dont ils n'ont nulle connoiſſance. Ce qui leur perſuade le contraire, c'eſt que depuis qu'il étoit tombé en langueur, il avoit toûjours marqué, dans les maux qu'il ſouffroit, une fermeté vrayement Stoïque, juſqu'à réprimander les autres lui-même, lors qu'il leur arrivoit de ſe plaindre & de témoigner dans leurs maladies peu de courage ou trop de ſenſibilité.

Enfin, à l'égard du ſuc de Mandragore, dont on dit qu'il uſa étant à l'extrémité, ce qui lui fit perdre toute connoſſance ; c'eſt encore

core une particularité entiérement inconnuë à ceux du logis : Et cependant c'étoit eux qui lui préparoient tout ce dont il avoit beſoin pour la nourriture, auſſi-bien que les remédes qu'il prenoit de tems en tems. Il n'eſt pas non plus fait mention de cette drogue dans le mémoire de l'Apothicaire, qui pourtant fut le même, chez qui le Médecin de la ville d'Amſterdam envoya prendre les remédes dont *Spinoſa* eut beſoin les derniers jours de ſa vie.

Après la mort de *Spinoſa*, ſon Hôte prit ſoin de le faire enterrer. *Jean Rieuwertsz* Imprimeur de la Ville d'Amſterdam l'en avoit prié, & lui avoit promis en même tems de le faire rembourſer de toute la dépenſe, dont il vouloit bien être caution. La lettre qu'il lui écrivoit fort au long à ce ſujet, eſt datée d'Amſterdam du 6. Mars 1677. Il n'oublie pas d'y faire mention de cet Ami de Schiedam dont nous

avons parlé ci-dessus, qui pour montrer combien la mémoire de *Spinosa* lui étoit chére & précieuse, payoit éxactement tout ce que *Vander Spyck* pouvoit encore prétendre de son défunt Hôte. La somme à quoi ses prétentions pouvoient monter, lui en étoit en même tems remise, comme *Rieuwertsz* lui-même l'avoit touchée par l'ordre de son Ami.

Comme on se disposoit à mettre le corps de *Spinosa* en terre, un Apothicaire nommé *Schroder* y mit opposition, & prétendit auparavant être payé de quelques médicamens qu'il avoit fournis au défunt pendant sa maladie. Son mémoire se montoit à seize florins & deux sous, je trouve qu'on y porte en compte de la Teinture de safran, du baume, des Poudres, &c. ; mais on n'y fait aucune mention ni d'Opium, ni de Mandragore. L'opposition fut levée aussi-tôt & le compte payé par le Sieur *Vander Spyck*.

Je

Je ne puis diſſimuler cependant qu'un des amis de Spinoſa parle de cette mort d'une maniere équivoque & embarraſſée lors qu'il dit dans ſa vie manuſcrite. „ Notre „ Philoſophe eſt donc bien heu„ reux non ſeulement par la gloire „ de ſa vertu, mais encore par les „ circonſtances de ſa mort, qu'il „ a regardé d'un œil intrepide, „ ainſi que nous l'avons appris de „ ceux qui étoient preſens; com„ me s'il eut été bien aiſe de ſe ſa„ crifier pour ſes ennemis, afin que „ leur mémoire ne fut point ſouillée „ de ſon parricide". Ne concluroit-on pas de ces paroles que ſa mort n'a pas été tout a fait naturelle. Ces pretendus Héros cherchent à s'étourdir eux-mêmes dans ce moment redoutable à tous les hommes mais plus encore à l'impie qu'à l'homme vertueux.

Le corps fut porté en terre le 25. Février accompagné de pluſieurs Perſonnes illuſtres, & ſuivi

de ſix caroſſes. Au retour de l'Enterrement qui ſe fit dans la nouvelle Egliſe ſur le Spuy, les Amis particuliers ou Voiſins, furent régalez de quelque bouteilles de vin ſelon la coûtume du Païs dans la maiſon de l'Hôte du défunt.

Je remarquerai en paſſant que le Barbier de *Spinoſa* donna après ſa mort un mémoire conçû en ces termes; Mr. *Spinoſa*, *de bien-heureuſe mémoire*, doit à *Abraham Kervel* Chirurgien, pour l'avoir razé pendant le dernier quartier, la ſomme d'un florin dix-huit ſous. Le Prieur d'Enterrement, & deux Taillandiers firent au défunt un pareil compliment dans leurs mémoires, auſſi-bien que le Mercier qui fournit des grands pour le Deuil de l'Enterrement.

Si ces bonnes gens avoient ſçû quels étoient les principes de *Spinoſa* en fait de Religion, il y a apparence qu'ils ne ſe fuſſent pas ainſi jouez du terme de *bien-heureux* qu'ils

qu'ils employoient : ou bien ils s'en ſont ſervis ſelon le train ordinaire, qui ſouffre quelquefois l'abus qu'on fait de ſemblables expreſſions, à l'égard même de perſonnes mortes dans le deſeſpoir, ou dans l'impénitence finale ?

Spinoſa étant enterré, ſon Hôte fit faire l'Inventaire des meubles qu'il avoit laiſſez. Le Notaire qu'il employa donna un compte de ſes vacations en cette forme. *Guillaume van den Hove Notaire, pour avoir travaillé à l'inventaire des meubles & effets du Sieur* Benoît de Spinoſa: ſes ſalaires ſe montent à la ſomme de dix-ſept florins & huit ſous ; plus bas il reconnoît avoir été payé de cette ſomme le 14. Novembre 1677.

Rebecca de Spinoſa ſœur du défunt ſe porta pour ſon héritiére, & en paſſa ſa déclaration, à la maiſon où il étoit mort. Cependant, comme elle refuſoit de payer préalablement les fraix de l'Enterrement, &

quelques dettes dont la ſucceſſion étoit chargée ; le Sieur *Vander Spyck* lui en fit parler à Amſterdam, & la fit ſommer d'y ſatisfaire par *Robert Schmeding* porteur de ſa Procuration, *Libertus Loef* fut le Notaire, qui dreſſa cet Acte & le ſigna le 30. Mars 1677. Mais avant de rien payer elle vouloit voir clair & ſçavoir, ſi les dettes & charges payées, il lui reviendroit quelque choſe de la ſucceſſion de ſon frére. Pendant qu'elle délibéroit, *Vander Spyck* ſe fit autoriſer par Juſtice à faire vendre publiquement les biens & meubles en queſtion, ce qui fut auſſi éxécuté, & les deniers provenans de la vente étant conſignez au lieu ordinaire, la ſœur de *Spinoſa* fit arrêt deſſus ; mais voyant qu'après le payement des fraix & charges, il ne reſtoit que peu de choſe ou rien du tout, elle ſe déſiſta de ſon oppoſition & de toutes ſes prétenſions.

Le

Le Procureur *Jean Lukkais* qui ſervit *Vander Spyck* en cette affaire, lui porta en compte la ſomme de trente-trois florins ſeize ſous, dont il donna ſa quittance dattée du 1. Juin 1678. La vente deſdits meubles avoit été faite ici à la Haye dès le 4. Novembre 1677. par *Rykus van Stralen* Crieur juré, comme il paroît par le compte qu'il en rendit daté du même jour.

Il ne faut que jetter les yeux ſur ce compte, pour juger auſſi-tôt que c'étoit l'inventaire d'un vrai Philoſophe; on n'y trouve que quelques Livrets, quelques Taille-douces ou Eſtampes, quelques morceaux de verre polis, des inſtrumens pour les polir, &c.

Par les hardes qui ont ſervi à ſon uſage, on voit encore combien il a été œconome & bon ménager. Un Manteau de camelot, avec une Culote, furent vendus vingt-un florins quatorze ſous, un autre

Manteau gris, douze florins quatorze sous, quatre linceuls six florins & huit sous, sept chemises, neuf florins & six sols, un Lit & un Traversin quinze florins, dix-neuf Colets un florin onze sous, deux Rideaux rouges, une Courte-pointe, & une petite Couverture de lit six florins, son Orfévrerie consistoit en deux Boucles d'argent qui furent venduës deux florins. Tout l'inventaire ou vente des meubles ne se montoit qu'à quatre cens florins & treize sous; les fraix de la vente & charges déduites, il restoit trois cens nonante florins quatorze sous.

Voila ce que j'ai pû apprendre de plus particulier touchant la Vie & la Mort de *Spinosa*. Il étoit âgé de quarante-quatre ans deux mois & vingt-sept jours. Il est mort le vingt-uniéme Février 1677., & a été enterré le 25. du même mois.

FIN.

PRE-

PREFACE

de M. le Comte de BOULLAINVILLIERS.

IL eſt ſi peu naturel de ſe donner la peine de réduire en methode un Syſtême abſurde, tel que celui de l'Auteur que j'entreprens de faire parler dans les Traitez ſuivans, que je me crois obligé de rapporter la cauſe & l'occaſion qui m'y ont engagé, de peur de laiſſer à quelqu'un le moindre prétexte de me ſoupçonner d'avoir prêté gratuitement mes expreſſions aux erreurs les plus intolérables.

Je ne ſuis pas moins prévenu que tout autre, contre la Doctrine de Spinoſa; & rempli de cette ar-

deur, qui doit animer tout homme capable de connoître & de deffendre la verité, j'avois entrepris, il y a longtemps, la Réfutation du Traité Theologo-Politique de cet Auteur. Ayant même communiqué ce travail à un grand Prélat, il y applaudit de maniere à me faire eſpérer que l'execution du deſſein que j'avois formé pourroit être utile au public. Mais pluſieurs embarras domeſtiques ayant interrompu cet Ouvrage, j'en aurois apparemment perdu l'idée, s'il ne m'étoit tombé, quelque temps après, entre les mains deux Réfutations de la Morale de Spinoſa; l'une compoſée par le Pere Lami Benedictin; & l'autre Manuſcrite par un Hollandois, que j'ai cru Socinien. L'article de Spinoſa dans le Dictionnaire de Baile me fit encore donner une nouvelle attention au Syſtême de ce Juif. Toutefois ce qui acheva de me le faire conſiderer

derer comme un Ouvrage ſerieux & digne d'être mis au net, pour pouvoir être enſuite valablement réfuté, ce fut la publication de la Doctrine des Chinois dans les Ecrits de Mrs. des Miſſions Etrangeres, intereſſez à faire connoître que les honneurs qu'on rend en Orient à Confucius, ne ſont pas plus légitimes que ceux que l'on rendroit en Europe à Spinoſa, puiſqu'ils ont tous deux ſoutenu les mêmes opinions.

J'avouërai en paſſant, que les Réfutations que j'avois luës précedemment ne m'avoient point ſatisfait, & qu'elles m'avoient au contraire induit à juger, ou que leurs Auteurs n'avoient pas voulu mettre la Doctrine qu'ils combattent dans une évidence ſuffiſante, ou qu'ils l'avoient mal entenduë. Et en particulier je ne doutois pas que Baile n'eût été dans cette derniere diſpoſition; mais il eſt

eſt arrivé par la ſuite que, m'étant rencontré en diverſes Compagnies de gens de ſçavoir & de pieté connuë, j'ai oui ſoutenir aux uns que la Doctrine de Spinoſa étoit capable d'anéantir toute Religion ; & aux autres en plus grand nombre, que la Chrétienté n'avoit rien à craindre de la part d'un Seducteur, puiſqu'il n'avoit rien écrit d'intelligible, ou qui ne méritât un entier mépris.

J'étois fort indifférent ſur ce Problême, & très-content d'ignorer le pour & le contre, lorſque les ouvrages poſthumes de Spinoſa me tomberent entre les mains en 1704. à l'occaſion d'une Grammaire Hébraïque qui s'y trouve, & qui me détermina à acheter le Livre entier, dont elle faiſoit partie, à cauſe qu'elle me parut plus facile & plus ſenſée que celles que j'avois vuës juſques-là. Enfin le grand loiſir & le ſéjour de la Campagne

pagne m'ayant invité à lire tout l'ouvrage, il me parut d'une telle conſéquence, que dans l'eſpoir de combattre moi-même quelque jour le plus dangereux livre qui ait été écrit contre la Religion, ou du moins dans l'eſperance d'engager un plus habile Métaphyſicien que moi, à le réfuter, j'ai entrepris de le dépouiller de cette Séchereſſe Mathématique, qui en rend la lecture impraticable, même à la moitié des Scavans; afin que le Syſtême rendu dans une langue commune, & reduit à des expreſſions ordinaires, pût être en état d'exciter une indignation pareille à la mienne, & procurer, par ce moyen, de veritables ennemis à de ſi pernicieux principes.

J'ai ſuivi, à l'égard des œuvres poſthumes, la même conduite que j'avois tenuë ſur le Traité Theologo-Politique, à l'exception de la Réfutation; c'eſt-à-dire, que j'ai fidele-

fidelement expliqué la Doctrine qui doit faire le ſujet de cette même Réfutation. Et en effet, que ſerviroit-il de diminuer la force des raiſons que l'on nous oppoſe ? Ne travaillons-nous pas pour la Verité? Et peut-elle manquer d'évidence, de quelques couleurs que ſon contraire puiſſe être embelli ? J'ai donc pouſſé le raiſonnement de Spinoſa auſſi loin que j'ai pu le porter. Je n'ai point négligé d'ornet ſes penſées au-delà de ce qu'il a fait lui-même ; & en géneral je n'ai rien apprehendé d'avantage que d'affoiblir ſes démonſtrations. J'ai même pouſſé la ſincerité juſqu'à ſoutenir les Sophiſmes évidens, dont ſon Livre contient un grand nombre, par les moyens les plus plauſibles, que j'ai pu découvrir dans la Logique naturelle où je ſuis inſtruit. Toujours perſuadé que rien ne peut nuire à la verité, & que pour la faire briller dans

dans tout l'éclat qui lui appartient, il eſt bon qu'on lui oppoſe quelquefois, ſinon d'épaiſſes ténebres (car le contraſte ſeroit trop fort) du moins les fauſſes lumieres d'un orage impetueux, qui pour quelques momens ſemble devoir éblouir la raiſon & la nature. J'ai d'ailleurs cette confiance intime, qu'il eſt impoſſible que la bonne cauſe ſoit abandonnée, & que la Providence puiſſe manquer de ſe ſuſciter, dans la multitude de ſes vrais adorateurs, quelque deffenſeur auſſi judicieux que zelé, qui mettra ce faux Syſtême en pouſſiere, & fera triompher auſſi réellement la vérité, qu'elle ſe trouve ici artificieuſement attaquée.

J'ai longtemps déſiré d'avoir quelque part à cette gloire; mais comme les années commencent à diminuer ma vivacité, & que d'autres occupations plus convenables à la portée de mon génie, ſemblent devoir

devoir m'attacher pour le reſte de ma vie; c'eſt ſans jalouſie que je cede à un plus docte, & à un plus éloquent écrivain, l'honneur de procurer à la Religion une Victoire moins équivoque, que celles que la violence de l'Inquiſition lui fait remporter, par la ſuppreſſion des Livres, ou les ſupplices de ceux qui les ont compoſez.

Je ne puis même me départir encore abſolument de l'eſpoir d'y contribuer au moins d'une maniere indirecte, ſoit par mes ſollicitations auprès des perſonnes que j'eſtime capables de réuſſir à un tel ouvrage, ſoit par la communication de ce que j'ai ébauché contre l'impieté de Spinoſa.

REFU-

REFUTATION
DE
SPINOZA.

PREMIERE PARTIE.

DE L'ETRE EN GENERAL, ET EN PARTICULIER.

JE ne ſçai quel ſera le fruit de mon idée ; mais il m'a pris envie de ramaſſer dans cet Ecrit, le détail des choſes que je crois connoître, & de celles que j'ignore, ou dont je doute. Il me ſemble que j'apprendrai, par ce moyen, plus parfaitement ce que je ſçai déjà, ou que je m'inſtruirai mieux de mon ignorance ; ce qui peut ſervir à deux fins : à éloigner la préſomption par la connoiſſance préciſe de ma foibleſſe : ou à ſoulager le chagrin de l'incertitude, par l'évidence des raiſons qui rendent l'ignorance & le doute invincibles.

Il eſt en uſage de tenir compte de ſes revenus & de ſa dépenſe : par ce moyen, on arrange ſes affaires, on évite les ſurpriſes, on s'aſſure contre les inclinations & les penchans les plus naturels, qui porteroient au deſordre & à l'oubli de ſes forces. Mais je croi cette eſpéce de compte beaucoup plus néceſſaire par rapport aux connoiſſances de l'Eſprit, qui en ſont le bien & la poſſeſſion ; par raport aux conſequences que l'on en tire, qui ſont le revenu de ce fond ; & par raport à l'uſage que l'on en fait dans les applications particuliéres, qui ſont proprement la dépenſe. C'eſt en cela que je me trompe trop ordinairement, croyant ſçavoir ce que je ne ſçai pas, tirant des concluſions ſans principes, & bâtiſſant ſouvent des ſiſtêmes chimériques, dont je ne reconnois la vanité, qu'après avoir eſſuyé tout le travail de leur conſtruction.

Voilà pourquoi j'ai pris le deſſein de me rendre compte à moi-même de mes véritables connoiſſances : non de celles qui m'ont inſtruit des événemens paſſez par la lecture de l'hiſtoire, ou de celles qui ſont le fruit

de

de l'expérience que l'on acquiert pendant le cours ordinaire de la vie ; ni enfin de tous les ſujets particuliers qui tombent ſous les ſens ; mais des connoiſſances prémiéres & générales, qui doivent ſervir de fondement à toutes les autres, & même de régle à la conduite.

Telle eſt la prémiére de nos connoiſſances, qui conſiſte dans la conviction que nous avons de notre éxiſtence. Connoiſſance accompagnée de ſentiment, renduë certaine par l'axiome commun, *Je penſe, Donc je ſuis* ; ou, *je ſuis penſant*, contre lequel je ne crois pas qu'on puiſſe raiſonnablement former d'incident, ſous le prétexte de la forme de l'argumentation qui y eſt contenuë, parce que ſon ſujet eſt une notion indubitable.

Or mon ſentiment qui me prouve ma propre éxiſtence, me fait connoître, avec la même certitude, celle de pluſieurs autres choſes. Je ne ſuis pas le ſeul homme qui penſe : j'en vois pluſieurs autres qui penſent auſſi, & qui me font connoître leurs penſées par leurs expreſſions ; comme réciproquement je leur commu-

nique les miennes. Je ne ſuis pas non plus le ſeul qui ait du ſentiment. Je trouve la même propriété en pluſieurs ſujets, outre les hommes. Peut-être même que leur ſentiment eſt accompagné de penſée : du moins paroît-il qu'ils ont une voix pour l'exprimer; mais leur expreſſion ne m'eſt pas entiérement intelligible. Ainſi j'ignore le détail de leurs penſées. Enfin, je ne ſuis pas le ſeul être, qui ait de l'extenſion. Je vois des corps étendus, comme je le ſuis moi-même : mais ces corps ne paroiſſent avoir aucun ſentiment ; ce qui me fait conclure, qu'ils n'ont point auſſi de penſée.

De ces trois obſervations, dont je ſuis auſſi certain, que je le ſuis de ma propre éxiſtence (car elles ſont fondées ſur le même ſentiment qui me fait connoître que je ſuis) je concluds qu'il y a des êtres, dont la prémiere propriété me paroît être l'étenduë ſolide, qui m'eſt commune avec eux, & que l'on peut diviſer ces êtres en trois claſſes. Ceux qui penſent évidemment, comme je penſe moi-même. Ceux qui ſentent de telle façon, que l'on pourroit conjecturer qu'ils

qu'ils penſent auſſi, ſans que l'on puiſſe toutefois s'en aſſurer parfaitement. Et ceux qui ne penſent point du tout.

L'expérience qui naît des diverſes ſortes de ſenſations, dont la mémoire ſe conſerve intérieurement chez moi, m'apprend que la troiſiême eſpéce eſt plus générale que les autres, non ſeulement parce que tous les corps ſont étendus, mais parce que ceux dont la diſtinction ſe prend du ſentiment & de la penſée, perdent l'un & l'autre, après certaine durée, & tombent dans l'eſpéce de la ſimple étenduë ſolide.

Je conçois donc avec certitude, qu'il y a quelque choſe dans moi & dans tous les êtres de la prémiere & ſeconde eſpéce, diſtingué de la ſimple étenduë, & que c'eſt le principe du ſentiment & de la penſée. Je ſçai de plus, que ce principe de diſtinction eſt nommé la vie, & que c'eſt le fondement d'une ſeconde diviſion de tous les êtres en vivans & non-vivans.

Mais ſi je veux rechercher ce que c'eſt que la vie; en quoi elle conſiſte; ce qui la produit en moi; ce

qui fait qu'une herbe, un grain, un fruit &c. ne la poſſédant pas eux-mêmes, l'entretiennent toutefois chez moi, en me ſervant de nouriture, je me trouve frappé de tant de difficultez, & mes idées deviennent ſi confuſes, que je m'apperçois que cette recherche eſt un abîme, dont il eſt impoſſible de me dégager, qu'en donnant à mes penſées une préciſion qu'elles n'ont pas; mais que je me flatte de pouvoir acquerir, par une éxacte diſtinction des ſujets que je dois conſidérer, les arrangeant ſuivant leurs diverſes propriétez, & établiſſant nettement leurs convenances & diſconvenances.

Je reconnois bientôt, en ſuivant cette route, que tous les êtres ont des propriétez communes, & qu'ils en ont de ſinguliéres. Et les prémieres, comme plus générales, me paroiſſent éxiger ma prémiere attention; parce que je conçois fort bien, qu'on ne ſçauroit rien conclure du particulier au général, pour faire un raiſonnement ſolide; mais qu'au contraire, les propoſitions générales s'appliquent à tous les ſujets particuliers.

Or de toutes les propriétez des êtres

êtres dont j'ai connoiſſance, la plus ſimple & la plus générale me paroît être celle de l'éxiſtence. Mais comme je ne pourrois pas raiſonner ſur cette propriété, la concevant attachée à certains ſujets & dépendante d'eux, ſans les connoître eux-mêmes auparavant (ce qui ne ſe peut, à moins de me réduire aux conſidérations particuliéres, que j'évite pour la raiſon précédente) je change la forme de mon idée, & au lieu de m'arrêter à l'éxiſtence, comme ſimple propriété, je fais effort pour concevoir une idée univerſelle, qui embraſſe tout ce qui éxiſte, & je forme ainſi celle de l'être, pris abſtraitement, ſans attention à aucune choſe particuliére, non pas même à ma propre éxiſtence, qui viendra dans ſon rang avec celle des autres. Il me ſuffit, dans la vuë que je me propoſe, d'avoir l'idée générale, qu'il y a quelque choſe d'éxiſtant; & c'eſt ce que j'appelle l'être abſtrait & général, dont je dois éxaminer les propriétez, avant celles de toute autre choſe.

La prémiere que j'y découvre, eſt la néceſſité de ſon éxiſtence; car l'être ne ſeroit point l'être, s'il n'éxiſtoit

ſtoit pas. Cependant j'obſerve d'abord, que tout ce qui tombe ſous mes ſens périt, du moins quant à la forme, après une courte durée. Or puiſqu'il ceſſe d'éxiſter; puiſque j'ai moi-même le ſentiment d'avoir commencé depuis peu, je concluds raiſonnablement que tous les êtres particuliers n'ont point cette éxiſtence néceſſaire, qui fait la proprieté eſſentielle de l'être abſolu. Je conçois donc parfaitement qu'il y a autre choſe que ce qui tombe ſous mes ſens; & je le conçois d'autant mieux, que je ne le ſçaurois concevoir que comme éxiſtant, quoiqu'en effet je ne le voye pas. Je ſuis donc convaincu par raiſon, qu'il y a un être abſolu & néceſſaire; & par ſentiment, qu'il y en a pluſieurs particuliers, qui ne ſont ni abſolus, ni néceſſaires, & qui toutefois éxiſtent les uns après les autres dans un certain ordre, dont la diſpoſition ne m'eſt pas connuë; mais où j'obſerve ſenſiblement que la matiére de l'un devient ordinairement la matiére de l'autre, au moyen d'un changement très-médiocre qui ſe fait dans la forme de ſes parties.

Cette réfléxion me porteroit aiſément

ment à douter que les êtres particuliers fuſſent de véritables êtres, ſi je ne concevois diſtinctement que ce nom leur appartient, tant qu'ils éxiſtent, & qu'ils ne le perdent que quand ils ceſſent d'éxiſter. Mais d'autre part, puisque c'eſt la différente dispoſition de la matiére qui leur donne l'éxiſtence, ne puis-je pas juger que l'être appartient réellement à cette matiére ? Toutefois je reconnois d'abord mon erreur; car outre qu'en attachant l'être à la matiére, j'exclurrois la penſée & l'étenduë non ſolide, ce qui ſeroit abſurde, je vois bien que je ne ſçaurois ſéparer cette matiére, des êtres dans leſquels elle éxiſte, ni la concevoir, ſans la dépoüiller de ſon univerſalité, en la déterminant à quelque éxiſtence particuliére.

Cependant je tire du raiſonnement précédent, deux concluſions, que ma ſeule expérience me rendroit certaines, ſi la démonſtration n'en étoit ſenſible par elle-même. La prémiere, que tout ce qui eſt conceu comme néceſſairement éxiſtant, doit être en ſoi & par ſoi. Et la ſeconde, que ce qui n'éxiſte point néceſſairement,

éxiſte en autrui & par autrui, & ne peut être conceu que par autrui. En quoi il faut bien diſtinguer l'idée raiſonnée d'une choſe, du ſentiment que l'on en a : car je ſens bien, par exemple, que j'éxiſte ; mais je ne conçois point que je puiſſe éxiſter par moi-même. Je ſens bien mon éxiſtence, mais je ne la ſçaurois ſéparer de ſes cauſes, ſoit de celles par qui elle a commencé d'être, ſoit de celles qui l'entretiennent & la continuënt.

Or entre les êtres qui n'ont pas d'éxiſtence propre, j'en vois de deux eſpéces. Les uns imitent la nature de l'être abſolu, en ce qu'ils paroiſſent être par eux-mêmes ; il n'y a que la raiſon qui découvre le contraire. Les autres ſont manifeſtement en autrui, & ne peuvent être ſéparez de leur ſujet. Un homme, un Arbre, ou autre choſe ſont de la prémiére eſpéce. La figure, la couleur &c. ſont de la ſeconde ; & cela m'eſt ſi évident, qu'il ne reſte à cet égard, qu'à leur impoſer des noms définis, qui dans les occaſions en puiſſent rappeler les idées préciſes à ma mémoire.

L'être eſt donc un nom général, ſous lequel je comprens tout ce qui eſt,

eſt, & tout ce qui peut être; mais connoiſſant diſtinctement que tous les êtres n'éxiſtent pas de la même maniére, y en ayant un néceſſaire, & pluſieurs non-néceſſaires; & qu'entre ceux-ci, les uns ont une éxiſtence diſtincte, qu'on peut nommer ſubjective, parce qu'elle ſert de ſujet à d'autres êtres, qui n'ont jamais d'éxiſtence ſéparée, je concluds, en diviſant la nature de l'être.

Que tout ce qui eſt, eſt en ſoi & par ſoi, auquel cas je l'appelle ſubſtance.

Ou qu'il eſt diſtinctivement en autrui, & par autrui; & pour lors je l'appelle mode de ſubſtance.

Ou enfin qu'il eſt en autrui, & par autrui ſans diſtinction; & dans ce cas il eſt accident. Il me ſemble que cette diviſion eſt parfaite, parce qu'il ne reſte rien au de-là.

J'ai une idée fort diſtincte des deux derniéres eſpéces d'être, parce que j'en puis choiſir des éxemples à diſcrétion. Je ſuis moi-même un êt[illegible]éxiſtant, quoique non-néceſſaire; car je ſens bien que j'ai commencé, & que je dois finir. Je juge donc que j'ai une éxiſtence empruntée;

puisque je ne la tiens pas de moi-même; & de-là je concluds, que je ſuis un être modifié, ou une modification de l'être, déterminée à certaine forme, à certaine durée. J'ai l'éxiſtence commune avec l'être abſolu: par conſéquent je la tiens de lui, n'ayant pû la recevoir réellement d'autres hommes ſemblables à moi, qui n'avoient d'autre puiſſance, que celle dont je jouïs à mon tour, auſſi aveuglément qu'ils ont fait. J'ai de plus les mêmes propriétez, que je reconnois dans les autres hommes, l'extenſion, la figure, la penſée, le ſentiment. Je ſens mon éxiſtence effective & ſéparée de tout autre. Je ſuis donc plus que ce que j'entens par le nom d'accident.

A l'égard de ma figure, de ma couleur &c. je vois bien qu'ils ne me ſont point eſſentiels, puiſqu'ils changent. Cependant ils ſubſiſtent avec moi réellement, mais toujours indiſtinctement, parce qu'ils ne peuvent être ſéparez de moi, ni de tout autre ſujet dans lequel je les vois éxiſter. Je ne conçois point la rondeur ſéparée d'un corps rond: partant c'eſt avec raiſon que j'ai diſtingué l'eſpé-

l'eſpéce des accidens, des deux autres.

Mais quant à l'être abſolu, que j'appelle ſubſtance, quoique je conçoive évidemment qu'il éxiſte, je n'en ai aucun ſentiment poſitif, ni perception ſenſible, que dans la rélation que tous les autres êtres ont avec lui, pour participer à ſa propriété d'éxiſter.

Si je veux le connoître, ſans me contenter de ſimples négations, je me jette dans un embaras & une confuſion d'idées qui me paroît inſuportable. Car ſi je prens l'étenduë pour la ſubſtance, parce qu'en effet tout ce que je vois participe à l'étenduë, je m'apperçois auſſitôt que j'exclus la penſée qui n'a rien de commun avec elle. Et ſi à ſon tour, je diſois que l'être penſant eſt la ſubſtance, j'exclurrois l'étenduë. Il faut donc que je concluë que l'être abſolu n'eſt ni penſée, ni étenduë excluſivement l'un de l'autre; mais que l'étenduë & la penſée ſont des attributs, ou des propriétez de l'être abſolu.

Je commence ainſi à reconnoître que la difficulté de former une idée juſte de cet être, ne vient pas de

quelque inévidence, mais de la disproportion de ſa nature & de la mienne. Je ne le ſçaurois prendre que par parties; & toutefois je conçois parfaitement qu'il n'en a pas. Il faut donc que j'évite, en le conſidérant, tout ce qui peut avoir rapport à une idée particuliére, & que je m'attache ſimplement aux propriétez générales, par leſquelles il m'eſt connu; leſquelles, pour éviter l'équivoque, je nommerai attributs; par où j'entens ce que l'Eſprit connoît de la ſubſtance, ou ce ſans quoi il n'en auroit pas l'idée.

Le prémier de ces attributs eſt l'éxiſtence néceſſaire: Car 1o. ſi je pouvois concevoir l'être univerſel ou abſolu, comme n'éxiſtant pas, je ne pourrois concevoir qu'il y eût au monde quelque éxiſtence. Par conſéquent les Axiomes, *Je penſe, j'ai du ſentiment, Donc je ſuis*, ſeroient faux; ce qui ne ſe peut. 2o. Il eſt tellement propre à l'être d'éxiſter, que s'il n'éxiſtoit point, il ne ſeroit pas. Je ne ſçaurois donc concevoir ſon éxiſtence que comme néceſſaire.

Le ſecond de ces attributs eſt l'unité; car outre que l'idée de l'être eſt uni-

unique, il ne peut y avoir pluſieurs ſubſtances de même, ou différent attribut. Non le premier; parce que ſi elles ſont les mêmes, elles ſont une. Non le ſecond; parce que l'attribut eſt ce que l'eſprit conçoit de la ſubſtance comme lui étant propre; mais il eſt propre à la ſubſtance d'éxiſter néceſſairement & par ſoi-même, ſuivant ſa définition; puisque c'eſt l'attribut, ſans lequel je n'en aurois aucune idée. Je concluds donc qu'il n'y a, ni peut avoir de ſubſtances de différent attribut.

De plus, s'il y avoit diverſes ſubstances, elles ſeroient différentes par leur être, leurs attributs, ou leurs modes. Ce ne peut être par le premier, qui eſt ſuppoſé & reconnu commun; ni par les deux autres qui ſont accidentels à la ſubſtance: car elle ſubſiſte par ſoi, c'eſt-à-dire, indépendemment de toutes modifications, qu'elle précéde par nature; puisqu'elles n'éxiſtent qu'en elle, & encore plus indépendemment de nos connoiſſances, ou jugemens. La ſubſtance eſt donc une.

Si l'on objecte qu'il y en a pluſieurs, & qu'elles différent entr'elles par

par leur eſſence, je reconnois auſſitôt que cela ne ſe peut ; puisque l'éxiſtence eſt l'eſſence de l'être abſolu, ou de la ſubſtance, ſuivant ſa définition. Je ne m'amuſe point à prouver que ces termes ſont équivalents: car la même définition en fait foi. Ainſi je concluds que, ſuppoſant pluſieurs ſubſtances, elles ne pourroient différer entr'elles par leur eſſence; ou bien qu'elles ne ſeroient pas des ſubſtances.

J'ajoûte encore que la définition de la ſubſtance donne une idée ſi préciſe de ce qu'elle eſt, que, comme elle ſubſiſte en ſoi & par ſoi, auſſi eſt-elle conceuë par elle-même, ſans idée d'aucune autre choſe. Puis donc qu'elle n'a rien de commun avec autre choſe, il faut conclure qu'elle eſt une. Cette preuve pourroit s'étendre davantage; mais je demeure aſſez convaincu de l'unité de l'être par cela ſeul. Ainſi je paſſe aux autres attributs.

La ſubſtance étant une & néceſſaire, je concluds qu'elle eſt infinie; par où j'entens ce à quoi on ne peut rien ajoûter: car d'une part, toutes modifications étant accidentelles à la ſubſtan-

ſubſtance, elles n'ont point de proportion avec elle, & partant ne la peuvent ni borner, ni augmenter. Et d'autre part, ſon eſſence étant néceſſaire, il s'enſuit que tout ce qui eſt néceſſaire lui appartient, & par conſéquent qu'elle eſt infinie, puis qu'on ne peut y rien ajoûter de même nature. Je dis encore qu'étant une, il s'enſuit qu'elle ne peut être bornée, & partant qu'elle eſt infinie, ſuivant une autre définition.

De plus, par le mot de *fin*, ou de *terme*, j'entens une négation d'éxiſtence au de-là; mais au contraire, la ſubſtance affirme & contient l'éxiſtence par ſa définition. Or la même proprieté ne peut être affirmée & niée d'un ſeul ſujet. La ſubſtance n'eſt donc point finie. Donc elle eſt infinie.

Le même principe m'engage encore à reconnoître que la ſubſtance eſt indépendante. 1°. Parcequ'elle eſt une. 2°. Parcequ'étant néceſſaire, elle eſt ſa propre cauſe d'éxiſter & d'agir. 3°. Parcequ'elle eſt infinie.

Je juge encore qu'elle eſt ſimple & indiviſible; parceque, ſi elle avoit

des

des parties, elles ſeroient de même, ou différente nature qu'elle. Si le prémier, il y auroit pluſieurs ſubſtances; ce qui ne ſe peut. Si le ſecond, le tout ne pourroit être identifié avec ſes parties, contre la notion du tout.

Je concluds auſſi qu'elle eſt éternelle; parcequ'étant néceſſaire, je ne conçois aucun tems, où elle ait pû ne pas éxiſter. Il en eſt de même de ſon immutabilité; d'autant que, ſi elle pouvoit changer, ce ſeroit à l'égard de ſon eſſence ou de ſes propriétez; mais ſon eſſence eſt néceſſaire, & ſes propriétez ſont des conſéquences de ſon eſſence. Partant ſi celles-ci pouvoient changer, il faudroit que cette eſſence changeât, ce qui eſt contradictoire.

Je juge encore que, puisque l'être abſolu doit contenir toute proprieté de l'être, il s'enſuit que la ſubſtance eſt non-ſeulement étenduë, mais qu'elle penſe néceſſairement & infiniment. En effet, je n'ai idée de l'être que par l'étenduë & la penſée. Ce ſont par conſéquent les ſeuls attributs ſenſibles, par lesquels il m'eſt connu. Il eſt donc penſant & étendu; & telle eſt par conſéquent la ſubſtance.

Ce

Ce n'eſt pas toutefois ſans quelque répugnance que j'accorde tant de prérogatives à l'être que je nomme ſubſtance; mais ſon unité, qui eſt en quelque ſorte le fondement de toutes les autres, eſt auſſi celle qui fait le plus de peine à mon imagination: car ſi je conçois bien qu'il eſt de l'eſſence du mode de ne pouvoir exiſter ſans la ſubſtance, comme il eſt évident qu'il y a des modes incompatibles, il ne ſemble pas que l'on puiſſe éviter de reconnoître que diverſes ſubſtances leur doivent ſervir de ſujet; puisque, ſelon la notion la plus commune, un même être ne peut enſemble ſe trouver mort & vivant, rond & quarré: cela eſt inconteſtable.

Mais on répond que, comme les figures ronde & quarrée ſont des modalitez de l'étenduë, de même l'étenduë & la penſée ſont des attributs de la ſubſtance. Or, comme il ſeroit abſurde de dire que l'étenduë, ou la penſée ne peuvent être modifiées que d'une façon, à cauſe qu'elles ne ſçauroient admettre à la fois des figures, ou des ſenſations incompatibles, il paroît auſſi que, ſous ce même

même prétexte, je ne dois pas conclure qu'une même ſubſtance ne puiſſe être le ſujet de différentes modifications.

Comme il n'eſt pas beſoin d'imaginer un ſujet de l'étenduë & de la penſée différent de l'être penſant & étendu, il n'eſt pas non plus néceſſaire d'attribuer à telle ou telle figure un ſujet différent de l'étenduë, non plus qu'à telle ou telle idée, ou ſenſation, un ſujet différent de la penſée. Que l'étenduë ſoit un attribut de l'être, & la figure une modalité de cet attribut; il m'eſt aiſé de comprendre qu'une telle modalité ne peut être ronde & quarrée en même temps; non qu'il faille différens attributs, ou différentes ſubſtances pour établir ces figures; mais parceque, ſelon la notion la plus commune, nulle choſe de quelque eſpéce que ce ſoit, ne ſçauroit enſemble être, & n'être pas.

On pouſſe néanmoins l'objection encore plus loin. L'étenduë, dit-on, n'eſt point concevable ſans parties; & par conſéquent il faut dire, ou que chacune de ſes parties eſt une ſubſtance, ou que l'étenduë en général n'eſt

n'eſt pas une ſubſtance. Mais ſi l'on s'en tient à ce dernier membre de l'argument, on peut prouver le contraire en pluſieurs maniéres.

1°. L'étenduë ne ſçauroit être conçuë comme une modalité de la ſubstance; parceque, ſi l'on ôte l'étenduë, on ne ſçauroit concevoir de ſubſtance.

2°. L'étenduë ne peut être un attribut de la ſubſtance, qu'elle ne ſoit elle-même ſubſtance; parceque l'attribut n'en eſt point diſtinct ou ſéparé; puisque, par la définition, c'eſt ce que l'eſprit connoît de la ſubſtance.

3°. Si l'étenduë n'étoit pas ſubſtance, elle ſeroit diſtincte de la ſubſtance, auquel cas elle n'auroit pu acquerir ſes dimenſions (car le non-être ne ſçauroit produire l'être, le non-étendu devenir le ſujet de l'étenduë.) Si non diſtincte de la ſubſtance, tout ce qui eſt étendu eſt ſubſtance.

Cette objection paroît avoir quelque force. Cependant il n'eſt beſoin, pour la reſoudre, que de la vraie intelligence des termes. Et 1°. l'étenduë ſubſtancielle ne peut être conceuë par parties, autrement elle ne ſeroit

ſeroit plus ce qu'elle eſt, puiſqu'elle ſeroit modifiée dans ſes parties. 2°. L'attribut n'eſt pas la ſubſtance: mais, comme l'on en convient, c'eſt ce par quoi l'eſprit en a notion. Or ſi je juge qu'il eſt propre à la ſubſtance d'être étenduë indéfiniment, je juge auſſi que toute étenduë déterminée par ſes dimenſions, ou par une figure, n'eſt qu'une étenduë modifiée, & non l'étenduë ſubſtancielle, dont il eſt queſtion.

Je conçois le même de la penſée. Penſer en général, eſt un attribut de l'être; car je connois l'éxiſtence par la penſée, comme par l'étenduë; mais telle, ou telle penſée déterminée dans un être particulier, eſt une modification de cet attribut. Cet être (ni tout autre) n'eſt ſubſtance, ni parcequ'il eſt étendu, ni parcequ'il penſe, ou qu'il ſent; car cela n'entre point dans la définition de la ſubſtance: mais il eſt penſant, ou étendu, ou les deux enſemble, parcequ'il eſt un mode de la ſubſtance, à laquelle ces deux attributs appartiennent, avec une infinité d'autres, dont je n'ai aucune notion, & qui n'entrent point

dans

dans la compoſition de ce mode déterminé à certaine éxiſtence.

Ce qui trompe en cela, c'eſt que l'on fait mal-à-propos diſtinction entre la penſée & l'être penſant, entre l'étenduë & l'être étendu. Comme ſi moi & ma penſée, ou mon étenduë étions deux choſes différentes; mais cette erreur eſt facile à détruire; car ſi le ſujet de l'étenduë étoit différent d'elle-même, on le pourroit concevoir ſans étenduë, ce qui ne ſe peut.

Quand je roule un morceau de cire entre mes doigts, elle eſt, à la vérité, le ſujet des figures que je lui donne; mais ce n'eſt pas en tant que ſubſtance: car je ne conçois pas la ſubſtance par des figures. C'eſt donc parceque cette cire eſt une étenduë déterminée, qui ne peut être ſans bornes, & par conſéquent ſans figures; indifférente à toutes, & néceſſairement ſous quelqu'une. Elle n'eſt point quarrée, quand elle eſt ronde; mais elle n'eſt pas moins étenduë ſous une forme que ſous une autre, parceque telle figure que ce ſoit eſt un mode de l'étenduë. La cire n'eſt point non plus le ſujet de l'étenduë,

car

car non-ſeulement je ne la ſçaurois concevoir ſans étenduë, mais même ſans figures, qui ſont modes de l'étenduë. Si d'ailleurs je poſe qu'elle eſt cire, elle eſt, par cela même, un mode de l'étre, indépendemment de l'étenduë: il faudroit qu'il n'y eût au monde que de la cire, ſi on pouvoit la prendre pour l'être ſubſtantiel & abſolu. Il reſte donc à conclure qu'elle eſt un mode; & ſi elle eſt mode, elle n'eſt point la ſubſtance. Donc ni ſon étenduë, ni ſes différentes figures ne me la feront point concevoir comme un ſujet ſubſtanciel. Je raporterai toujours les figures à l'étenduë, dont elles ſont des modes, & l'étenduë à l'être, dont elle eſt auſſi mode, quand elle eſt déterminée; & attribut, quand elle eſt conceuë ſubſtanciellement, ſans parties & ſans raport à quelque particularité que ce ſoit. Il en eſt de même de la penſée priſe ſinguliérement, & de toute autre choſe que l'on puiſſe propoſer.

Le reſte de l'objection eſt ſuffiſamment détruit parce que je viens de dire, qui me fait concevoir en quel ſens l'étenduë eſt diſtincte de la ſubs-

ſubſtance, & en quel ſens elle ne l'eſt pas, ſuivant les propriétez du mode ou de l'attribut, par lesquelles le prémier, en tant que borné, eſt conceu avoir des parties, & le ſecond en tant qu'infini, n'en a, ni peut avoir.

Ces différentes réfléxions portent un jour nouveau ſur mes idées. Cependant je ſuis obligé d'avouer que je ne me trouve point encore en état d'imaginer clairement, ce que c'eſt que la ſubſtance; & je ſoupçonne que c'eſt parce que je n'ai point encore éxaminé quelles ſont les rélations que les autres êtres ont avec elle, & ſpécialement les miennes particulieres. Dans cette penſée, j'entreprens d'aprofondir les rélations de cette ſubſtance; que je conçois déjà néceſſairement éxiſtante, une, infinie, indépendante, ſimple, immuable, éternelle, étenduë & penſante.

Par rélations, ou déterminations externes, j'entens ce qui eſt conceu dans un ſujet, ſans y être réellement; comme le nom de partie, qui n'ajoûte, ni ne diminuë rien à l'eſſence de ce qui eſt ainſi nommé, & qui néanmoins eſt conceu ſi néceſſairement

par rapport au tout, que ſans la partie, le tout ne ſeroit pas ce qu'il eſt.

Il y a des notions communes au ſujet des rélations, qui doivent ſervir de régle à ce que nous en allons dire. La prémiere eſt, que tout ce qui eſt concevable doit être conceu par ſoy & par autrui. La ſeconde, que les choſes qui ſont conçuës ſans rélation, n'ont rien de commun; & réciproquement que les choſes qui n'ont rien de commun ſont conceuës ſans rélation, c'eſt-à-dire, que l'idée des unes eſt totalement indépendante de l'idée des autres, ni ne s'y rapporte en aucune façon.

Suivant ces régles, je ſuis aſſuré, 1°. que rien de ce qui eſt, ne peut être conceu ſans rélation à la ſubſtance, c'eſt-à-dire, à l'être éxiſtant; autrement il ne pourroit être conceu.

2°. Que tout ce qui eſt conceu comme éxiſtant a l'éxiſtence commune, & partant ne peut eſtre conceu ſans rélation.

3°. Que la ſubſtance qui éxiſte eſt une, puisque toute autre qui pourroit être conçuë, n'éxiſteroit pas.

Les rélations que nous avons à con-

conſidérer, s'expriment généralement par les noms de cauſe & d'effet; de ſujet & d'adjoint; de tout & de partie; & de perſonalité. Choſes que l'on entend aſſez par l'énonciation. C'eſt pourquoi paſſant d'abord à l'application, je recherche ſi la dénomination ordinaire de tout, convient à la ſubſtance; & je conçois d'abord que non; parceque, ſuivant ſa définition, elle eſt indiviſible, n'ayant, ni ne pouvant avoir de parties, ſans quoi néanmoins il eſt impoſſible qu'il y ait de tout. Je conçois au contraire, que les modes qui ſont bornez ont néceſſairement des parties. Ainſi je détermine ſans peine, que, ſi la ſubſtance avoit des parties, elle ne ſeroit plus infinie; parceque la derniere feroit le tout; & par conſéquent la borne qu'elle ne ſçauroit avoir.

Je recherche de même, ſi le nom de perſonne, ou l'être individuel convient à la ſubſtance; & je ne puis éviter de conclure que non; d'autant que qui dit une perſonne, dit un être diſtinct, duquel on peut nier qu'il ſoit un autre. Mais de l'être éxiſtant & infini, on ne peut rien nier d'éxi-

ſtant. Partant la ſubſtance ne ſçauroit être conçeuë ſous l'idée d'un être individuel; & ce ne peut être que très-improprement qu'on la dit unique; puisque l'unité ne devient nombre, que quand on peut dire, deux.

Pour la rélation de ſujet & d'adjoint, je vois d'abord que l'application ne s'en peut faire que très-improprement à la ſubſtance & aux êtres particuliers: car outre que l'on ne peut jamais propoſer que le fini ſoit adjoint à l'infini; parceque leur nature eſt abſolument différente, ſi l'on prenoit l'éxiſtence abſtraite pour le ſujet de l'étenduë, ou de la penſée, il faudroit diſtinguer leur être, ce qui ne ſe peut, l'éxiſtence ne ſubſiſtant que dans ſes propriétez, comme les propriétez dans l'éxiſtence; c'eſt-à-dire, que ce qui éxiſte eſt néceſſairement étendu ou penſant, ou tous les deux enſemble; & que, ſi ce qui éxiſte n'étoit ni étendu, ni penſant, nous n'en aurions aucune idée, puisque nous ne connoiſſons l'être, que par ſes attributs.

Je regarde telle ou telle figure dans un morçeau de cire, comme un adjoint,

joint, parcequ'elle peut être indifféremment ronde & quarrée; mais je ne ſçaurois enviſager de même ſon étenduë; parce que ſi elle n'étoit étenduë; elle n'éxiſteroit pas: c'eſt pourquoi j'ai conclu cy deſſus, qu'elle n'eſt ronde ou quarrée, que par une maniére d'être de l'étenduë, comme elle n'eſt étenduë, que par une maniére particuliere d'éxiſter en général.

Je ne ſçaurois non plus raiſonner autrement à l'égard de la penſée. La proprieté de former des idées & d'avoir des perceptions, que je ſens en moi-même, n'eſt pas différente de moi, non plus que mon étenduë & ma figure. Celles-ci ont changé, lorsque de petit, je ſuis devenu grand, & vieil de jeune que j'étois: cependant mon individualité n'a point changé. Ainſi le changement des idées, qui ſont la forme de ma penſée, ne me doit point faire juger, que moi, ſujet de ces idées, ſois différent des idées-mêmes. Chaque idée occupe tout le fond du ſujet penſant; & je puis m'aſſurer, que ce qui penſe en moi, au moment que j'écris ceci, n'eſt point différent de mon

idée préſente, & que c'eſt ſa forme actuelle, comme telle figure l'eſt de la cire que je manie; quoique cette figure & cette idée ſoient également muables & ſucceſſives.

Je comprens aſſez que, ſi cette cire avoit perception d'elle-même, elle ſe croiroit intérieurement le ſujet de ces figures ſucceſſives; ou bien qu'elle penſeroit que celle, ſous laquelle elle ſe pourroit conſidérer, lui ſeroit eſſentielle; mais ces jugemens ſeroient faux tous les deux. Le prémier, parceque l'on conçoit bien que la cire n'a point d'éxiſtence diſtincte de ſon étenduë. Le ſecond, parceque ſa figure eſt muable par ſa nature.

Mais ne dois-je pas raiſonner de même ſur ma propre éxiſtence? Mes idées ſont ſucceſſives, & les différentes formes de mon corps le ſont auſſi. Les prémieres roulent continuellement, parce qu'elles repréſentent ſans ceſſe des objets nouveaux, ou des perceptions différentes. Les ſecondes ont un progrès lent & presque imperceptible : mais elles opérent toutes deux un changement réel; non de moi comme ſujet; mais de moi comme éxiſtant ſous une forme auſſi né-

néceſſaire à mon eſprit qu'à mon corps, parceque je ſuis également borné à l'égard de l'une ou de l'autre proprieté.

Je puis donc conclure avec certitude que les êtres particuliers ne ſont point le ſujet de leurs propriétez; mais que leur être & leurs propriétez ſont même choſe, conſiderée à differens égards; & qu'ainſi la rélation qui eſt entre eux, eſt telle que de mode à mode; ou de mode à attribut, ou à ſubſtance; mais non telle que ce que l'on comprend du ſujet & de l'adjoint.

Le corps n'eſt autre choſe qu'une étenduë ſolide & bornée par une figure, qui eſt une maniére d'être de cette étenduë.

L'intelligence n'eſt autre choſe qu'une penſée repréſentative d'objets ou de perceptions, à laquelle les différentes idées ſont le même, que les figures à l'étenduë. Par conſéquent, étenduë modale ſans figure, & penſée ſans détermination d'idée, ou idée ſans images d'objet ou de perception, eſt ce qui ne ſe peut comprendre.

Mais à plus forte raiſon je dois former la même concluſion, par rapport

à la ſubſtance, laquelle étant déjà reconnuë eſſentiellement infinie, unique & néceſſaire, indépendante &c., ne peut jamais être le ſujet de ce qui eſt conceu borné, multiplié, compoſé de parties, aſſujetti à des cauſes externes &c.

Il reſte maintenant à parler de la plus étenduë de toutes les rélations; je veux dire, celle de la cauſe & de l'effet, que je conçois de telle nature, que l'un ne peut éxiſter ſans l'autre. Par le nom de cauſe, j'entens tout ce qui produit un effet; & par le nom d'effet, tout ce qui eſt produit par une cauſe. Mais parceque rien ne peut éxiſter ſans une cauſe, il s'enſuit que tout ce qui éxiſte, a une cauſe en ſoi, ou hors de ſoi.

Ce qui éxiſte par ſoi-même, & n'a beſoin que de ſoi pour éxiſter, eſt certainement ſa propre cauſe. Et tel eſt, par la définition, l'être néceſſaire que j'ai nommé ſubſtance; lequel, dès-là qu'il éxiſte par lui-même, eſt cauſe abſoluë de tout ce qui peut éxiſter; car il eſt de l'eſſence de l'effet d'avoir une cauſe; & par la diviſion complette de l'être, il n'y a que le néceſſaire, & le non-néceſſaire.

Ce-

Celui-cy ne peut donc éxiſter que comme l'effet de celui-là. Partant l'être néceſſaire eſt cauſe abſoluë tant de ſoi-même, que de tout ce qui peut éxiſter.

Cette vérité étant connuë, il faut éxaminer le caractére de l'action de la ſubſtance, pour juger ſi elle eſt déterminée ou contingente, libre ou néceſſaire. Mais avant d'en décider, il faut convenir de la ſignification des termes.

J'appelle détermination, toute action d'une cauſe qui produit un effet; & en ce ſens, je ne puis douter que la ſubſtance ne ſoit déterminée, puiſqu'elle eſt cauſe générale d'elle-même, & de tout ce qui éxiſte.

J'appelle liberté, toute détermination, dont le principe eſt en ſoi-même, dans laquelle acception, il eſt impoſſible que la ſubſtance ne ſoit libre, puiſqu'elle eſt ſa propre cauſe d'éxiſter & d'agir.

J'appelle ſpontanéïté, le ſentiment qui fait vouloir, ou qui fait acquieſcer à une détermination; mais ce terme ne peut pas convenir à la ſubſtance, tant parcequ'il eſt oppoſé

à celui de contrainte, qui ne peut avoir de lieu à ſon égard, que parceque nous ne ſçaurions juger de ſes ſentimens qui ſont infinis: outre que le terme de ſpontanéité induit une perſonalité, qui ne peut s'attribuer à la ſubſtance.

J'appelle contingent, ce qui peut être & n'être pas; auquel ſens, il eſt évident que la ſubſtance ni ſes actions ne le ſçauroient être, puiſque ſa nature & ſes conſéquences ſont également néceſſaires & déterminées.

J'appelle néceſſaire, tout ce qui eſt déterminé; & en ce ſens, la ſubſtance eſt néceſſaire, étant déterminée par elle-même; & les êtres particuliers ſont auſſi néceſſaires, entant que déterminez par leurs cauſes. Mais il y a une autre ſorte de néceſſité, qui eſt celle de nature; & telle eſt celle de la ſubſtance, dont l'éxiſtence eſt néceſſaire, par ſa définition; laquelle par conſéquent ne convient point aux êtres particuliers, qui peuvent être conceus comme n'éxiſtant pas.

Il y a pareillement une autre ſorte de détermination, qui conſiſte dans

dans les bornes preſcrites à l'éxiſtence des êtres particuliers, ſoit en étenduë, ſoit en conformation d'organes, ſoit en perceptions, & en connoiſſances; mais cette eſpéce de détermination bornée eſt oppoſée à l'idée générale, & ſe renferme dans les individus.

Cela poſé, je concluds que l'action de la ſubſtance eſt éternelle, libre, infinie & néceſſaire comme ſa nature; parcequ'autrement, ſon action ne dépendroit pas d'elle; elle auroit une autre cauſe qu'elle-même, contre ſa définition, qui me la fait concevoir, comme ſa propre cauſe d'éxiſter & d'agir.

Et de là même il s'enſuit qu'elle eſt toute puiſſante, c'eſt-à-dire, qu'elle peut tout ce qui eſt poſſible, non pas à des forces bornées, ou à un entendement fini; mais en général tout ce qui peut être conſéquent de ſes attributs infinis. Or de l'infinité des attributs, ſuit l'infinité des conſéquences. Partant la ſubſtance, ou l'être abſolu eſt infini dans ſon action, & conſéquemment tout puiſſant.

A cette énumération des attributs de la ſubſtance; mais plus ſenſible-

ment à celui que je conçois ſous le nom de cauſe abſoluë & de toute-puiſſance, il n'eſt pas difficile de reconnoître l'être ſuprême (c'eſt-à-dire DIEU) que je conçois comme l'être abſolument infini, la ſubſtance douée d'une infinité d'attributs, ou plûtôt connoiſſable par une infinité de propriétez, dont chacune exprime infiniment ſon eſſence éternelle & infinie.

Mais dans ce ſens, je m'apperçois évidemment que je ne puis borner ſon infinité à un genre particulier; parceque véritablement il répugneroit à la nature de l'infini, qu'il fût poſſible d'exprimer quelque réalité, qui ne lui convînt pas, ou qui pût en être niée. En conſéquence de quoi on peut établir pour axiome, que tout ce qui renferme éxiſtence, réalité, ou perfection, ne peut être nié de l'être néceſſairement éxiſtant & infini, ou bien (en tournant la propoſition d'autre maniere) qu'il ſeroit contradictoire de concevoir aucune négation ni défaut dans une éxiſtence réelle, infinie & néceſſaire, tel que l'être Divin.

Toutefois je ne ſuis pas ce raiſonnement

nement bien loin, ſans m'appercevoir que la prémiere difficulté touchant la diviſibilité de l'étenduë, lui forme un terrible obſtacle : car ſi l'infinité de Dieu m'engage d'une part à juger qu'il eſt réellement & infiniment étendu ; de l'autre, ſa ſimplicité ne permet pas qu'on lui puiſſe ſuppoſer un attribut, qui le rendroit diviſible, & qui en le compoſant de parties, détruiroit cette même infinité. Cela me paroît ſi clair & ſi déciſif pour le ſiſtême qui poſe Dieu Créateur des corps & de l'étenduë, ſans être lui-même étendu ; qu'indépendemment du préjugé de l'éducation & de l'habitude, qui parle intérieurement en ſa faveur, je ſerois porté à conclure qu'il y a contradiction à être étendu & infini.

Mais à conſidérer plus meurement la queſtion, eſt-il bien aiſé de concevoir que l'étenduë ait pû être formée ſans étenduë ? C'eſt la même difficulté que l'on trouveroit à établir que le néant ait pû produire l'être. Il ne s'agit pas de décider ſi Dieu a pû faire quelque choſe de rien, mais de montrer, comment il a pû faire quelque choſe, ſans le placer en aucun

lieu ; car c'eſt une contradiction, & par conſéquent l'impoſſible. Or en créant l'étenduë, où l'a-t-il placée, s'il n'y avoit point d'étenduë ? Si l'on dit que l'infinité de ſa nature comprend tout, c'eſt dire en autres termes, que l'étenduë eſt en effet l'un de ſes attributs.

Ce qui fait illuſion dans cette rencontre, c'eſt qu'étant accoutumez à conſidérer l'étenduë dans ſes parties, & à la comprendre ſous une figure, n'ayant même l'image de l'infini, que par l'addition de pluſieurs quantitez bornées, ſoit nombres, ſoit grandeurs ; ce que je prens pour infini, ne l'eſt point, quelque étendu que je le conçoive. Et par conſéquent il ne peut entrer en aucune comparaiſon avec l'infini ſubſtanciel, que je dois concevoir indiviſible ; enſorte que l'attribut d'étenduë que j'y découvre, ne ſoit borné ni à une quantité, ni à une meſure imaginable.

Il eſt vrai que, quand je forme l'idée de la quantité par une meſure, je dois conclure qu'elle eſt diviſible ; mais l'étenduë abſtraite, telle que je la conçois, en conſéquence de l'infinité de la ſubſtance, n'eſt meſurable, ni

ni figurée, que dans ſes modes ou manieres d'être. Partant l'étenduë, entant qu'attribut, ne prouve point que la ſubſtance ſoit diviſible : & d'autant moins que j'ai conclu cy-devant, par ſa définition, qu'elle ne peut avoir de parties.

Mais cette ſolution eſt-elle bien ſans réplique? Ne peut-on pas me dire que cette étenduë ſubſtancielle non diviſible, eſt une chimére de mon eſprit, puiſqu'on ne connoît rien de tel par expérience, & qu'au contraire l'expérience eſt contre moi, & tout le raiſonnement que l'on peut faire au ſujet de l'étenduë connuë?

Pour mieux juger de la verité, il me ſemble qu'il convient d'abandonner pour quelques momens l'idée de l'étenduë, & d'en choiſir une autre, s'il ſe peut, plus ſenſible, ſur laquelle on puiſſe former un raiſonnement comparatif. Or rien ne l'eſt davantage que la penſée: mais par où en avons-nous le ſentiment, ſi ce n'eſt par les idées? Ces idées ne ſont-elles pas bornées, figurées, déterminées, ſinon abſolument, comme l'étenduë, du moins dans leur genre? Mais croirai-je que les idées de Dieu ſoient bor-

bornées & déterminées comme les nôtres? On dira que la détermination de l'idée ne ſe prend que de l'objet qu'elle conſidére, que le ſujet penſant peut être infini, en ce qu'il conſidére une infinité d'idées à la fois, quoique chacune de ces idées ſoient déterminées dans l'objet particulier qu'elles repréſentent. De plus, que l'idée de Dieu a un autre objet infini, qui eſt lui-même, & que les idées particuliéres n'augmentent point ſa connoiſſance.

Mais cela même eſt une contradiction: car je ne conçois pas mieux une infinité d'idées particuliéres diſtinctes, qu'une infinité de nombres. Je pourrai toujours ajoûter une nouvelle quantité à l'un & à l'autre. Dire que les idées particuliéres n'augmentent point la connoiſſance de Dieu cela ne ſe peut comprendre, puiſqu'elles augmentent du moins ſa connoiſſance accidentelle: outre qu'il eſt impoſſible de nier qu'en retranchant, par ſuppoſition, ces idées particuliéres de la connoiſſance divine, on ne détruiſe ſon infinité. Et l'on ne ſçauroit ſauver cet inconvénient, qu'en reconnoiſſant que la connoiſſance de

Dieu

Dieu comprend ſubſtanciellement toutes ſortes d'idées poſſibles, ſans nombre, ſans bornes, & ſans meſure, qui eſt le ſens dans lequel on peut juger que Dieu, ou la ſubſtance, eſt auſſi bien étendu qu'il eſt penſant; mais qu'il n'eſt, ni ne peut être diviſible à aucun de ces égards.

Et de-là j'ai lieu de conclure qu'aucun attribut de la ſubſtance ne doit être conceu de ſorte, que l'on en puiſſe inférer, qu'elle ſoit diviſible, puisqu'elle ne ſçauroit avoir de parties, comme il a été prouvé; & de la même maniére je concluds que la pluralité, ou infinité des attributs ne combat point l'unité de la ſubſtance, parcequ'il eſt de ſon eſſence d'être une, & d'avoir infinité d'attributs, ou de propriétez.

Je dois prendre pour régle de cette notion, que la quantité, le nombre, la figure, & tout ce qui conclud à donner des bornes à l'être, ne peut convenir qu'aux modalitez de la ſubſtance, & non à elle-même, en tant que ſubſtance. Par éxemple, je vois qu'un corps, tel que l'eau, eſt diviſible, muable, ſujet à ſe corrompre, à ſe geler, à prendre la forme des

des vaſes où il eſt renfermé. Mais je dis que toutes ces propriétez ne lui conviennent que par rapport à ſa modification, & non par rapport à ſon éxiſtence ſubſtancielle.

On me répondra auſſi-tôt que, même ſelon moi, l'éxiſtence & les propriétez ſont inſéparables; & cela eſt vrai, comme il a été prouvé cy-devant, de l'éxiſtence modale de la cire, ou de la penſée. Mais comme il eſt d'expérience que tous les êtres particuliers ſont muables & changent de modalité, ſans perdre l'éxiſtence ſubſtancielle, par laquelle ils ſont un avec la ſubſtance, je dois conclure que les propriétez modales de l'eau, ou de tout autre ſujet particulier ne ſont pas des conſéquences de l'être ſubſtanciel.

Autre eſt l'être, autre la maniere d'être; celle-ci eſt bornée, limitée, meſurable &c. mais le premier eſt in fini, immuable, & par conſéquent il n'eſt ni limité, ni meſurable. Que ſi l'on revient à dire, que l'être eſt donc le ſujet du mode, & que le mode eſt ſon adjoint, ou que le mode eſt à l'être ce que la couleur eſt à du marbre, deſorte qu'il ſera réduit à la

à la nature du ſimple accident; il eſt aiſé de repliquer, comme cy devant, que l'être & le mode ſont confondus dans la ſubſtance, & que celle-ci éxiſte dans les modes, comme les modes éxiſtent en elle.

Je m'arrête ici pour réfléchir à ce que j'ai compris jusques à préſent, & l'éxaminant, juger ſi mes idées ſont claires; ſi les concluſions ont quelque ſolidité, & enfin où elles me ménent. Mais plus j'avance, plus je m'étonne: car dans cet ordre de raiſonnemens, je ne puis éviter de conclure que Dieu & l'univerſalité des choſes ſont le même. Il s'enſuit donc que tout ce que j'ai penſé de l'être ſouverain, de l'être parfait, d'un Dieu, à qui je me ſuis cru devoir obéïſſance, amour, culte, religion, d'un Dieu Créateur, juge de mes actions, tout cela s'évanoüit. Mais je vais peut être trop vîte: Et en effet.

Si je m'imaginois Dieu ſouverain de la nature, à la maniére que les Rois le ſont de leurs Etats, avec la différence que ſon pouvoir eſt ſans bornes, je m'éloignerois ſans doute de la verité; car je dois concevoir que la volonté de Dieu n'eſt point ſépa-

ſéparée de ſon intelligence, ni ſon pouvoir de ſa volonté, puisque tout eſt un dans la ſubſtance indiviſible. Mais cela déroge-t-il à ſa perfection? Non ſans difficulté. Car qu'eſt-ce que la perfection, ſinon la réalité de l'être? Et peut-on concevoir une réalité plus abſoluë que celle qui comprend tout ce qui éxiſte, & ſans laquelle rien ne peut éxiſter?

Je conçois que les hommes qui ont des idées & des déſirs ſucceſſifs, ne ſont pas à la fois tout ce qui eſt en leur puiſſance. Mais il y auroit de l'abſurdité à penſer la même choſe de Dieu. On dit, à la vérité, que ſi Dieu avoit fait tout ce qu'il peut faire, il auroit épuiſé ſa toute-puiſſance. Prétexte abſurde, de ſuppoſer Dieu, ſinon dans l'impuiſſance, au moins dans l'impoſſibilité de faire tout ce qu'il pouvoit. N'eſt-il pas plus juſte de reconnoître que la toute-puiſſance de Dieu a toujours éxiſté en acte, & qu'elle y ſera éternellement, parceque c'eſt un attribut inſéparable de ſa nature?

Si je concluois auſſi que l'idée de Dieu compriſe ſous celle de l'infinité de l'univers, me dispenſe de l'obéïſſance,

ſance, de l'amour & du culte, je ferois encore un plus pernicieux uſage de ma raiſon: car il m'eſt évident que les loix que j'ai reçuës, non par le rapport, ou l'entremiſe des autres hommes, mais immédiatement de lui, ſont celles que la lumiére naturelle me fait connoître pour véritables guides d'une conduite raiſonnable. Si je manquois d'obéïſſance à cet égard, je pécherois nonſeulement contre le principe de mon être, & contre la ſocieté de mes pareils, mais contre moi-même, en me privant du plus ſolide avantage de mon éxiſtence. Il eſt vrai que cette obéïſſance ne m'engage qu'aux devoirs de mon état, & qu'elle me fait enviſager tout le reſte, comme des pratiques frivoles, inventées ſuperſtitieuſement, ou pour l'utilité de ceux qui les ont inſtituées.

A l'égard de l'amour de Dieu, loin que cette idée le puiſſe affoiblir, j'eſtime qu'aucune autre n'eſt plus propre à l'augmenter; puisqu'elle me fait connoître que Dieu eſt intime à mon être, qu'il me donne l'éxiſtence & toutes mes propriétez; mais qu'il me les donne libéralement, ſans reproche, ſans intérêt, ſans m'aſſujettir à autre

tions ſurnaturelles, & autoriſez à les établir par des miracles, ſoit qu'ils ayent été ſimplement gravez dans nos cœurs par la nature, & qu'ils y brillent à la lumiére de la raiſon pour le bonheur de ceux qui les ſuivent, & la condamnation de ceux qui les rejettent, ſont-ils moins ſalutaires aux prémiers, & moins redoutables aux ſeconds, qui ne peuvent les violer qu'au dommage de leur conſcience ?

Ce n'eſt pas rejetter la Religion ni la vertu, que d'en établir la récompenſe dans leur pratique. Ce n'eſt pas non plus autoriſer le crime, que d'en établir la principale punition dans la honte & le remords qui l'accompagne, ou dans la perverſité & la folie qui les étouffe tous deux. Quand on en juge autrement, c'eſt que la vertu ne paroît pas aſſez aimable, pour engager le cœur toute ſeule ; ou que le vice a tant d'attraits, que l'on ſeroit porté à s'y abandonner par préférence, ſans la crainte du chatiment. Si donc l'on pratique la vertu dans cette diſpoſition, peut-on ſe flater d'en mériter quelque récompenſe, même de la part d'un Juge qui eſt ſuppoſé infiniment juſte & éclairé ?

C'eſt

C'eſt plutôt haïr ſon ouvrage: c'eſt obéïr à la terreur, condamner ſon propre cœur, & renoncer par caprice aux lumiéres de la raiſon, qui pourroient rendre l'homme heureux, en lui faiſant trouver Dieu, la verité, le repos, au milieu de lui-même, ſans remettre leur poſſeſſion au temps d'une autre vie.

Ce raiſonnement ſoulage un peu mon inquiétude, & raſſure mon imagination. Cependant il ne léve point deux difficultez qui paroiſſent d'abord inſurmontables. La prémiere, que ſi Dieu & l'univerſalité des êtres ſont la même choſe, il s'enſuit qu'étant toutes choſes en général, il n'eſt rien en particulier; il ne penſe que dans les intelligences; il n'eſt étendu que dans l'eſpace, en un mot, il eſt tout & n'eſt rien; c'eſt-à-dire, que c'eſt une chimére auſſi abſurde que la matiére prémiere. Sur quoi donc peut-on fonder l'obligation de l'aimer? Et comment pourroit-il rendre heureux ceux qui le connoiſſent? La ſeconde difficulté conſiſte en ceci, que ſi Dieu eſt véritablement (comme il a été démontré) un être néceſſaire & infini, ſes conſéquences doivent être

pareilles & néceſſairement infinies; raiſon ſur laquelle on peut conclure que les êtres bornez & particuliers ne peuvent jamais être conſéquents de l'éxiſtence de la ſubſtance infinie. J'eſſayerai de répondre à l'une & à l'autre difficulté.

Mais pour mettre la prémiere dans toute ſa force, il faut ajoûter, ce me ſemble, que dans le principe qui eſt ici dévelopé, ſi l'on imagine quelque perſonalité dans la ſubſtance, ce ſera un mode, ou maniere d'être ſans proportion avec l'infinité, & que, ſi l'on en rejette l'idée de la perſonalité, ce ne ſera rien du tout, ou du moins rien dont on puiſſe former l'idée, ſuivant la régle, *Univerſalium non datur notio.*

Je ne ſçai point de quel uſage pourroient être à ce ſujet les diſtinctions uſitées dans l'Ecole: & peu verſé dans les ſubtilitez qui y ſont enſeignées, je me contenterai de dire que je comprens parfaitement que, ſi par les termes de perſonne ou de ſuppoſt, on doit entendre un être borné & tellement défini, qu'il excluë tout autre ſuppoſt, il eſt impoſſible que la ſubſtance qui eſt conceuë infinie par

par ſa nature, joüiſſe de cette perſonalité excluſive ; mais que, ſi l'on prend le terme de perſonne pour réalité d'être, il eſt pareillement impoſſible de le nier de la ſubſtance ; puiſqu'elle eſt la ſeule éxiſtence réelle & néceſſaire, qui renferme abſolument toutes les autres, quoique jugées non-néceſſaires.

Cette objection renferme, à mon avis, une contrarieté qui en détruit toute la force : car on convient que la ſubſtance éxiſte, & qu'il lui eſt propre d'éxiſter. Ainſi l'on ne nie pas qu'elle ne ſoit, mais l'on veut qu'elle ſoit perſonnellement diſtincte de ſes affections, & l'on veut faire avouer que cette perſonalité eſt un attribut de l'être, comme ſi l'on pouvoit imaginer qu'une boule ronde & blanche fût réellement & perſonnellement diſtinguée de ſa rondeur & de ſa blancheur. Or je conçois bien que ces deux modes ſont réellement diſtincts l'un de l'autre, parceque la rondeur n'eſt point la blancheur. Mais je ne concevray jamais que la boule ſoit perſonnellement diſtincte de ſa rondeur. Ainſi en remontant vers l'idée univerſelle, je conçois que

la figure d'une boule & celle d'un triangle ſont perſonnellement diſtinctes ; parcequ'elles ſont modes de l'étenduë ; mais je ne ſçaurois diſtinguer perſonnellement l'étenduë, de la boule ni du triangle. Il en eſt de même, à plus forte raiſon, de la ſubſtance à l'égard de ſes attributs & de toutes les affections dont elle eſt ſuſceptible ; puisqu'elle eſt l'idée univerſelle qui les comprend toutes diſtinctement entre elles, mais indiſtinctement d'elles avec elle-même, parcequ'elle eſt l'unique fondement de leur être. D'ailleurs il m'eſt beaucoup plus évident que Dieu éxiſte néceſſairement & abſolument dans ſes attributs infinis, qu'il ne m'eſt difficile de concevoir qu'il eſt tout, & infiniment par de-là. Si je me propoſe l'univerſalité des choſes comme une quantité numerale, il eſt contradictoire de la joindre à l'idée de l'infini ſubſtanciel, qui ne peut avoir de parties, ſans ceſſer d'être ce qu'il eſt. Mais auſſi, ſi je me propoſe cette univerſalité comme un ſuppoſt particulier, je confonds les idées les plus diſtinctes, en voulant que l'univerſel

verſel ſoit particulier, & que l'infini ſoit borné.

C'eſt pourquoi je concluds que, compoſer l'être de Dieu, des différentes parties de l'univers, c'eſt le détruire, puiſqu'étant infini, il n'a point de parties. Vouloir que Dieu ſoit un ſuppoſt ſingulier ou individuel, c'eſt pareillement ruiner l'idée de ſon infinité & celle de ſon éxiſtence abſoluë. Prétendre repréſenter à ſon imagination une idée modale de l'être infini, c'eſt s'abuſer. Douter de l'éxiſtence de Dieu, après avoir conclu qu'il éxiſte néceſſairement, c'eſt douter de l'évidence même.

Mais comment allier l'impoſſible? Comment comprendre que Dieu eſt tout, & qu'il n'eſt aucune partie du tout, & qu'il éxiſte ſans perſonalité diſtinctive? Cela n'eſt pas ſi difficile, ſi l'on reconnoît que ſon éxiſtence eſt certaine. Car toute la queſtion ſe renfermera à définir ſa maniére d'éxiſter. Mais qui dit maniere d'exiſter, dit un mode. Ce n'eſt plus l'être abſolu qui comprend toutes les éxiſtences modales. Ainſi je vois clairement que tout ce que je pourrois dire ou imaginer à cet égard, loin de

me faire connoître comment Dieu éxiſte, me feroit perdre ſon idée. Auſſi ſuis-je aſſuré qu'il n'eſt pas beſoin que mon imagination le comprenne. Il ſuffit que l'évidence de ſon être me ſoit auſſi certaine que la mienne propre, ſans excepter celle que je tire du ſentiment; ou, pour dire la choſe autrement, le principe étant vrai que Dieu éxiſte néceſſaire, infini & abſolu, & que les modes ſont bornez & non-néceſſaires, je dois conclure que Dieu, ou la ſubſtance, n'eſt point un mode, & que tous les modes enſemble ne ſont point Dieu. Si l'on me preſſe en diſant qu'il y a contradiction dans mon idée de l'infini, puisque, s'il eſt tellement tout que l'on ne puiſſe rien nier de ſon éxiſtence, il eſt inconcevable que les êtres particuliers n'en ſoient pas des parties; je répondrai qu'il eſt un tout ſubſtanciel, au ſens qu'on ne peut lui rien ajoûter, ni lui rien ôter, & qu'il comprend tout; mais qu'il n'eſt pas un tout, rélatif à des parties, qu'il n'a point & ne peut avoir, en tant qu'il eſt infini.

En effet, les définitions doivent ſervir de régle à mes idées. Si j'ai donc

donc compris que l'infini éxiſte néceſſairement, qu'il n'a point de parties; parceque s'il étoit compoſé, on pourroit lui ajoûter quelque choſe, & que dès-là il ne ſeroit plus infini; que néanmoins il comprend tout; parceque ſi l'on en pouvoit nier quelque réalité, il ne ſeroit pas non plus infini (comme le porte ſa définition) ſi j'ai pareillement compris qu'il eſt de l'eſſence du mode d'eſtre borné & d'éxiſter par la détermination d'une cauſe hors de lui, je conclurai néceſſairement qu'aucun d'eux, ni tous enſemble ne peuvent être l'infini, ni l'être néceſſaire & abſolu. Cette concluſion eſt de la derniére évidence. Il faut donc fixer mon idée à ce terme, que la notion de la ſubſtance n'eſt point du reſſort de l'imagination, qui ne s'inſtruit que par l'expérience, & qui n'en a jamais fait, ni pû faire ſur un tel ſujet. Et par-là je demeurerai ſatisfait de ſçavoir que Dieu éxiſte, ſans le pouvoir déterminer autrement que par ſon infinité, ſa néceſſité &c. Dans cette conviction, je m'exciterai à ſon amour, à ſon culte, à l'obéiſſance; perſuadé toutefois que tout cela n'eſt rien par rapport à

lui ; mais que par rapport à moi, c'eſt le bien eſſentiel, qui convient à mon être.

On pourroit néanmoins m'objecter encore qu'il ſeroit beſoin d'expérience, pour s'aſſurer de la verité d'une telle définition; mais je comprens au contraire qu'il n'eſt beſoin d'expérience qu'à l'égard des choſes qui ne ſont pas clairement exprimées par une définition, c'eſt-à-dire, contenuës dans l'expreſſion de l'idée que j'en ai formée. Par éxemple, dès-là que l'éxiſtence n'eſt pas de l'eſſence du mode, ni compriſe dans ſa définition, puisqu'il peut être conceu comme n'éxiſtant pas, je ne puis être certain qu'il y ait des modes que par mon expérience; mais quand la définition comprend l'éxiſtence, c'eſt-à-dire, quand je ne puis concevoir une choſe ſans éxiſtence, je ne puis douter même ſans expérience, que cette choſe ne ſoit. Tel eſt l'être de Dieu, qui eſt conceu néceſſaire, quoique mon imagination n'en puiſſe former d'image. Par conſéquent je puis dire que mon expérience à cet égard ſe rapporte au ſentiment que j'ai de mon être, puisque je ne ſçaurois con-

concevoir l'être néceſſaire que comme éxiſtant.

Quant à la ſeconde difficulté qui roule ſur la nature des conſéquences de l'être infini & néceſſaire, il me ſemble que l'on la reſout ſuffiſamment, en diſtinguant les deux ſens cy-deſſus obſervez, du mot, néceſſaire. Car l'on convient que tous les êtres particuliers n'enferment aucune néceſſité, qui ſe rapporte purement à leur éxiſtence; c'eſt-à-dire, que l'on peut les concevoir comme éxiſtans, ou non-éxiſtans, tant que l'on ne fera pas d'attention à la détermination de leur cauſe, du côté de laquelle ils ſont toujours néceſſaires, parcequ'il n'eſt point d'effet ſans cauſe, ni de cauſe ſans détermination.

Mais Dieu n'eſt pas infini par rapport à une détermination étrangére, qui l'ait fait éxiſter. Il eſt ſa propre cauſe: il éxiſte par lui-même, infini comme il eſt; & rien ne peut être conceu diviſément dans ſon être ſubſtanciel. Il eſt donc évident que la néceſſité de l'être de Dieu & la néceſſité de la détermination qui fait éxiſter les êtres particuliers, ſont deux néceſſitez différentes. L'une re-

garde l'être même ; l'autre regarde l'efficacité de la cauſe.

Mais les êtres cauſez ne peuvent être infinis, puisqu'ils ſont déterminez par leur cauſe, & bornez par cela même, qu'ils ont une cauſe hors d'eux. Il n'eſt donc pas queſtion de ſçavoir comment les êtres particuliers peuvent être finis, puisqu'ils ne peuvent être autres. Ainſi la difficulté ſe réduit à déterminer comment ils peuvent être conſéquences de l'être infini : ce qui eſt facile, puisque la ſubſtance ne peut être ſans ſes affections, & que les affections de la ſubſtance ſont modes. Or les affections de la ſubſtance ſont conſéquences de ſon être. Donc les modes néceſſairement finis ſont conſéquences de la ſubſtance infinie.

Les modes ſont infinis en général, parceque les conſéquences de l'être infini ſont de même nature que lui ; c'eſt-à-dire, qu'il y a autant de modes que d'idées dans l'entendement infini & que de maniéres d'être en particulier dans l'être généralement abſolu ; mais ils ſont tous bornez, entant que modes, ſans quoi ils ne ſeroient pas ce qu'ils ſont.

Je

Je rens cette idée encore plus nette en conſidérant que les attributs de Dieu doivent exprimer ſon eſſence, ſans quoi nous ne le connoîtrions pas; puisque c'eſt tout ce qui établit la notion que nous en avons; mais que les modes qui ſont les maniéres d'être de ces attributs, ne repréſentent directement que ces mêmes attributs: qu'ainſi l'étenduë ne comprend point la penſée, ni réciproquement. Deſorte que chaque mode eſt borné dans le genre de ſon attribut, & n'eſt conſéquence que du même attribut: car l'étenduë n'eſt point conſéquente de la penſée.

Cela poſé, ſi nous faiſons réfléxion que la ſubſtance, qui par ſa nature, doit avoir infinité d'attributs, ne nous eſt connuë que par les deux d'étenduë & de penſée, qui comprennent tous les ſujets de nos perceptions, n'en pouvant avoir que de l'un ou l'autre genre, nous conclurrons ſans peine qu'il eſt impoſſible, non pas d'imaginer, mais de concevoir la moindre idée de l'infini, autre que celle qui eſt portée par ſa définition; c'eſt-à-dire, par la connoiſſance que nous avons de ſon éxiſtence néceſſaire.

Et conſéquemment nous dirons que les modes étant des êtres imparfaits, manquant de la principale réalité, qui eſt la néceſſaire, n'en ayant d'autre que celle qui ſuit de la détermination de leur cauſe, ne peuvent être des conſéquences de l'infinité de Dieu ; mais qu'ils ſont conſéquents de ſes attributs, en tant qu'affections des mêmes attributs.

En éxaminant ces réponſes, il me paroît qu'elles reſolvent entiérement les difficultez propoſées. Mais comme dans une déciſion de telle importance, il faut employer toutes ſortes de précautions, il me ſemble néceſſaire, pour bien appuyer mon idée, de la comparer à celle qui ſuppoſe que Dieu eſt un infini particulier, ſpécifié tel en conſéquence de ſa perfection, qui lui donne auſſi une toute-puiſſance arbitraire. Voici comme je comprens ce ſiſtême.

Dieu n'eſt point l'être abſolu ; mais il eſt une eſpéce particuliére de l'être, diſtinguée des autres par ſa perfection ſuprême & par ſon infinité. La perfection de Dieu eſt de telle nature, qu'on ne doit concevoir rien d'excellent qui ne lui appartienne au

ſouverain degré. Le pouvoir ſuprême & arbitraire eſt conceu comme un avantage infini : par conſéquent il appartient à Dieu, excluſivement de tout autre être ; & Dieu l'a éxercé dans la création des êtres particuliers, qu'il a tirez du néant, tels qu'il lui a plû, & quand il lui a plû.

Dans ce ſens-là, l'infinité de Dieu n'eſt point priſe génériquement, mais comme une excellence de nature, à laquelle appartient tout ce qui peut être eſtimé bon ; car on ne conçoit point le mal comme une réalité ; c'eſt pourquoi l'on reſtraint l'infinité de Dieu, à ce qui peut être nommé bien parfait.

On prétend de plus que les créatures ſont l'ouvrage de ſa ſimple volonté & de ſa puiſſance ; qu'il gouverne les êtres par ſa ſageſſe infinie, dispenſant à chacun les talens qu'il poſſéde, éxerçant néanmoins envers les uns & les autres, ſa juſtice & ſa bonté, ſelon leurs mérites.

Ce ſiſtême a de grands avantages & ſauve de grands inconvéniens. 1°. Il tranche ſur les difficultez de l'Infini qui nous ont occupé jusqu'ici ; car faiſant concevoir Dieu comme un in-

ſini particulier, il n'eſt plus queſtion de montrer qu'il n'a point de parties, il ſuffit de l'aſſurer. 2°. Il abrége toutes nos recherches touchant les êtres particuliers, en nous diſant qu'ils ſont tels qu'il a plû à Dieu de les former. 3°. Il flate l'imagination qui eſt la partie ſenſible de l'homme, 1°. en propoſant un objet exterieur à ſa Religion: car on ne ſe met pas aiſément dans l'eſprit, que le culte & l'amour ſoient indifférens à la nature ſuprême à qui on les rend, & qu'ils ne ſoient avantageux qu'à l'homme qui s'en acquitte. 2°. En nous donnant une raiſon préciſe & conforme à ce que nous pratiquons, de l'ordre du monde, de la conſtruction de ſes parties, de leur rélation, de leur beauté & bonté. 3°. Et enfin en nous fourniſſant pour toutes les occaſions ſinguliéres & pour tous les effets qui nous ſurprennent, une diſpenſation miraculeuſe, & une cauſe d'autant plus ſuffiſante, qu'elle eſt ſuppoſée au-deſſus de toutes les forces de la nature.

Oſeroit-on dire, après cela, qu'il manque la plus eſſentielle partie à la beauté de ce ſiſtême, ſçavoir la vérité?

rité? Cependant, il faut l'avoüer. Si l'être ſuprême étoit tel, qu'il le repréſente, il ne ſeroit rien moins que ce que l'on veut qu'il ſoit, & nous n'aurions aucune certitude qu'il éxiſtât.

Premiérement ſi Dieu étoit un infini ſpécifié à un certain caractére d'être particulier, il ne ſeroit ni l'être abſolu, ni l'infini réel & véritable. Non, le prémier; parceque l'on convient qu'il eſt différent des créatures. Non le ſecond; puisque l'on pourroit nier de lui tout ce que nous concevons de réalité effective, à la place de laquelle il en faudroit ſubſtituer une autre purement imaginaire & idéelle.

2°. Si Dieu n'étoit pas l'être abſolu & le pur infini, on n'auroit aucune démonſtration de ſon éxiſtence; parceque l'éxiſtence néceſſaire ne lui peut appartenir qu'en conſéquence de ce qu'il eſt l'être abſolu. Car ſi l'on dit que cette néceſſité eſt une conſéquence de la perfection de Dieu, je répondrai que cette perfection ſuppoſe qu'il ſoit, & j'éxigerai que l'on me prouve qu'il éxiſte de fait. Ce n'eſt pas aſſez, par éxemple, de dire qu'il eſt de l'eſſence d'un triangle d'avoir

ſes

ſes trois angles égaux à deux droits, quoique cela ſoit vrai démonſtrativement, ſi l'on ne me montre un tel triangle, ou plutoſt, s'il n'éxiſte de fait: car ſi je nie qu'il éxiſte, je nie conſéquemment toutes ſes propriétez.

Ainſi, je pourrois convenir qu'il eſt de l'eſſence de l'être parfait d'éxiſter même néceſſairement, qu'il faudroit encore me prouver qu'un tel être éxiſte, ſans quoi ce ne ſeroit plus une démonſtration, mais un ſophisme.

Outre ces difficultez, il y en a pluſieurs autres non moins eſſentielles. Car 1°. la création eſt impoſſible, dans la ſuppoſition que Dieu ſoit l'être néceſſaire & infini. 2°. Ce que nous établiſſons pour régle de perfection; ce que nous appellons vertu, bien & mal, eſt par rapport à Dieu une pure fiction de l'imagination. 3°. Le pouvoir ſuprême & arbitraire, dont l'on fait le principal attribut de la Divinité, enferme des contradictions qui ruinent le ſiſtême, & ainſi de pluſieurs autres.

Ceux qui ont compris que le terme d'infini eſt tellement abſolu, qu'il épuiſe,

épuiſe, ou plutôt, qu'il renferme la totalité de l'être ſans exception, ont voulu éviter cet écueil, en employant une diſtinction ſcolaſtique. Ils diſent que Dieu eſt infini intenſivement, & non extenſivement; ce qu'ils expliquent en diſant, que toute la vertu de l'être eſt réünie dans l'eſſence de Dieu, enſorte que rien ne peut éxiſter que par lui, & que les êtres particuliers n'ont point d'éxiſtence propre; puisque n'étant rien par eux-mêmes, ils ne ſont que ce qu'il veut qu'ils ſoient. Ils prétendent que cela ne préjudicie point à l'infini parfait qui doit éxiſter néceſſairement, ſelon la definition qu'ils en donnent. C'eſt pourquoi ils aſſurent que les êtres bornez & non-néceſſaires ne peuvent, par la même définition, avoir rien de commun avec l'infini, non pas même l'éxiſtence. Mais que ſignifient réellement les mots, *intenſivè* & *extenſivè*, ſinon la maniére dont l'univerſel & infini devient particulier dans ſes modes, ſans perdre ſon infinité & ſon univerſalité?

N'eſt-il pas évident que, ſi l'on ſuppoſe que Dieu ſoit un être ſpécifié, tout infini qu'on le voudra concevoir,

cevoir, il y aura une idée de l'être plus univerſelle que la ſienne, puiſqu'elle le comprendra, entant que ſpécifié, & qu'elle comprendra de plus l'univerſalité des choſes qu'on ſuppoſe eſſentiellement différentes de lui? Or s'il y a une idée plus générale que l'infini, l'infini n'eſt plus l'infini.

On dira ſans doute que les êtres bornez, en telle quantité qu'on les ſuppoſe, ne ſçauroient conſtituer un tout infini; & que par conſéquent ſoit qu'on les ôte, ſoit qu'on les ajoûte à l'infini, il eſt toujours le même par ſa nature. Cela eſt vrai au ſens négatif, qui exclud toute compoſition dans la nature infinie; mais il ne l'eſt pas au ſens affirmatif & propre, qui découvre que l'infini comprend toute réalité, ou que de l'être infini on ne peut nier aucune éxiſtence réelle.

Que ſi l'on m'objecte encore que l'idée univerſelle de l'être n'a point d'objet diſtinct, comme n'en auroit point celle de l'humanité priſe *à Parte rei*; parceque l'humanité n'éxiſte que dans les individus humains, & pareillement l'être univerſel dans les particuliers; je répons que cette comparai-

paraiſon eſt très-inégale, y ayant une entiére différence entre les ſujets; puisque l'être abſolu eſt conceu éxiſter néceſſairement, & que l'humanité abſtraite eſt jugée un être non-néceſſaire & non-éxiſtant.

Si, après avoir conceu l'être abſolu, je pouvois comprendre qu'il pût ne point éxiſter, je conclurrois que mon idée n'a point d'objet diſtinct des êtres particuliers, parcequ'elle me les repréſente comme éxiſtans ſans néceſſité; mais de-là ſeul que l'être abſolu éxiſte néceſſairement, je dois conclure, qu'il eſt, & qu'il comprend tous les autres réellement.

Si l'on ajoûte que l'idée univerſelle comprend le fini & l'infini comme deux eſpéces, ou deux propriétez de l'être entiérement diſtinctes; partant que l'un n'eſt pas l'autre, & qu'ainſi il y a raiſon de ſoutenir qu'ils ont des éxiſtences toutes différentes.

Je répons à cette objection, qui n'eſt en elle-même qu'un ſophisme, que nul être n'eſt fini parcequ'il éxiſte, car l'éxiſtence eſt abſoluë & commune à tout ce qui eſt; mais qu'un être eſt fini par la modification de l'attribut dans lequel il eſt compris, ſoit

ſoit étenduë, ſoit penſée. Par conſéquent la prétenduë diviſion de l'être en fini & en infini, ne doit point être admiſe, puisqu'elle répugne à la notion de l'être.

Mais ſi l'on prend l'éxiſtence pour la maniére d'éxiſter, je n'ai garde de combattre cette concluſion; je reconnois que les êtres particuliers n'éxistent point comme l'être infini & univerſel, puisque ceux-là ſont bornez, & n'ont qu'une courte durée, au lieu que celui-ci eſt ſubſtanciel, unique, éternel & néceſſaire. Mais il ne s'enſuit pas qu'entant que l'être abſolu eſt infini & ſubſtanciel, il ne comprenne ſes modalitez, puisque la ſubſtance renferme ſes modes, lesquels ne peuvent éxiſter ni être conceus ſans elle.

Paſſant enfin ces difficultez épineuſes touchant la véritable notion de l'infini, venons à celle qui conſiſte dans l'impoſſibilité de la création. Il me ſemble qu'il y a deux raiſons principales qui doivent nous en convaincre. La premiére eſt une conſéquence naturelle de la néceſſité de l'être abſolu; & la ſeconde eſt priſe de ſon infinité.

1°. La

1°. La création eſt ſuppoſée d'êtres non-néceſſaires; c'eſt-à-dire, de ceux qui n'étant rien par eux-mêmes, ont receu l'éxiſtence par le bon plaiſir de Dieu, que l'on ne conçoit pas comme une détermination de ſa nature, mais comme un acte arbitraire qui pouvoit n'être pas; car s'il eût pû ne pas être, nous n'y concevrions pas de liberté. Preuve certaine que notre idée n'eſt pas juſte. Or ſi les êtres créez ne ſont pas néceſſaires; c'eſt-à-dire, s'ils ne ſont déterminez à éxiſter que par un acte de volonté contingent, il faut conclure que Dieu, dont l'eſſence eſt l'éxiſtence néceſſaire, n'eſt pas leur ſeul principe, puiſque l'être néceſſaire ne peut avoir que des conſéquences néceſſaires.

Mais ſi, confondant la liberté avec le hazard, on ſoutient que l'être néceſſaire peut agir contingemment, je répondrai qu'il reſte à prouver qu'il éxiſte diverſes ſubſtances, parceque tant que l'idée de l'unité de l'être ſubſiſtera, il faudra accorder que tout ce qui éxiſte, ou peut éxiſter, lui appartient; & que par conſéquent la création des êtres tirez du néant eſt impoſſible; puiſque, ſuivant une notion com-

commune à tous les deux ſiſtêmes, on convient qu'il n'éxiſte que les ſubſtances & leurs affections.

2°. Si Dieu eſt l'infini actuel, il comprend toute réalité poſſible. Ainſi ou les êtres particuliers ne ſont pas réels, ou ils appartiennent à l'infini. Donc leur création ne ſe peut comprendre. Il eſt ſi évident que rien ne peut éxiſter au de-là de l'infini, (puiſque, par ſa définition, c'eſt ce à quoi l'on ne peut rien ajoûter de même nature) que toutes les objections que l'on peut faire, ſous le prétexte de la diſproportion du fini & de l'infini, me paroiſſent de pures bagatalles; concevant diſtinctement que l'être eſt une propriété commune aux Créatures & au Créateur, laquelle on ne ſçauroit limiter en quelque maniére que ce ſoit, ſans altérer la nature de l'infini, & la détruire. On a beau ſoutenir que, ſi les êtres bornez appartenoient à l'infini, il ſeroit conſéquemment diviſible; c'eſt une erreur groſſiére de l'imagination, qui rapporte la diviſibilité à l'étenduë; au lieu de juger par préciſion, que rien n'eſt diviſible que ce qui eſt meſurable.

3°. Je tire une derniére preuve con-

contre le ſiſtême de la création, non ſeulement de l'opinion vulgaire, qui veut que les êtres particuliers compris ſous le nom de Créatures, ne ſoient conſervez dans leur éxiſtence, que par la continuité de leur création; mais encore de la démonſtration que l'on fait, qu'un être ne peut changer de mode, ſans changer d'éxiſtence; laquelle lui eſt accordée par le moyen d'une nouvelle création ou reproduction.

En effet, ſi l'on ſuppoſe que la notion de chaque individu renferme toutes ſes déterminations, ou, pour parler plus proprement, s'il eſt vrai que l'être ne puiſſe éxiſter que dans les modes qui lui ſont propres, il s'enſuivra qu'il ne peut changer de mode, ſans changer d'être. Or qui ne voit que, pour ce changement, il a beſoin de la même création, que l'on ſuppoſe l'avoir fait éxiſter la prémiere fois: cela eſt clair.

Mais ſi l'on ſoutient que le même être peut changer de mode, ſans changer d'éxiſtence; c'eſt-à-dire, pour en donner des éxemples, que l'eſprit eſt toujours le même, ſous quelque idée qu'il ſe transforme; comme le

corps

corps en repos ou en mouvement eſt toujours le même corps, il faudra de néceſſité, pour comprendre cette identité continuë, faire abſtraction de la ſubſtance penſante, qui ſera conçûë non penſante en certain moment, comme la ſubſtance corporelle ſera conçûë n'être en repos ni en mouvement; parceque le paſſage d'un mode à l'autre ſuppoſe un inſtant où l'être ſera privé du mode qu'il quitte, & non encore revétu de celui qu'il doit prendre. En effet, il y a telle différence entre le mode du repos, & celui du mouvement, que l'un ne peut jamais être conceu comme l'autre. Ainſi dans la diſcuſſion des différens modes corporels, il faudra ſuppoſer un temps où le corps ne ſera ni en repos ni en mouvement, ni droit, ni courbé, ni figuré, ce qui eſt abſurde dans le ſiſtême de ceux qui rejettent les propriétez de l'être abſolu, ou qui confondent avec lui les éxiſtences modales & non-néceſſaires des individus.

Mais ſi d'ailleurs la choſe eſt évidente par elle-même, puisque je connois ſenſiblement que mon eſprit eſt capable de prendre diverſes idées, &

que

que mon corps eſt le même, aſſis ou debout, parlant ou écrivant, il s'enſuit, ou que l'être en général, ou en particulier eſt capable de différentes modifications ſucceſſives ; ou que l'abſtraction de l'être n'eſt point une chimére inconcevable, comme on le prétend.

Mais dans l'une & l'autre opinion, la création ou reproduction de l'être en chaque moment qu'il reçoit un mode nouveau, doit paſſer pour une idée inutile, & ſenſiblement fauſſe. Donc la création prémiere n'eſt elle-même qu'une chimére abſurde, puiſqu'elle ſe termine à de ſimples modalitez de l'être, qui éxiſte déjà ; ſelon qu'il a été démontré.

Car, s'il faut le redire encore, l'être eſt par lui-même, & les modalitez individuelles n'éxiſtent que par les déterminations de leurs cauſes. Il eſt donc néceſſaire de diſtinguer dans les individus, ce qu'ils poſſédent à titre d'être, qui eſt l'éxiſtence ; & ce qu'ils tiennent à titre de modes déterminez, ſçavoir la compoſition, la figure, la forme, l'idée &c. Mais l'éxiſtence ne doit jamais être conçûë comme créature, à moins de dire que

l'être ne ſoit l'effet du néant, ou réciproquement.

Je conclurai donc que l'abſtraction néceſſaire qu'il faut faire de l'être, toutes les fois que l'on voudra imaginer le changement modal de quelque individu, eſt une image juſte & accomplie de l'être abſolu, éxiſtant dans ſes modalitez; & qu'elle fait la preuve parfaite de l'abſurdité du ſiſtême de la création.

Et enfin je conclurai en dernier lieu, que la création eſt une œuvre impoſſible & contradictoire, que je ne conçois point au pouvoir de l'être tout-puiſſant; puisqu'il ne peut que ce que ſon entendement infini peut comprendre, & qu'en cela le fini & l'infini ſont égaux, qu'ils connoiſſent diſtinctement qu'une choſe ne peut enſemble être & n'être pas. Si les êtres particuliers ſont conceus affections de la ſubſtance, ou modes de l'être abſolu, ils ne ſont pas tirez du néant par création; cela eſt plus clair que le jour. S'ils ſont jugez non-néceſſaires, ils ne ſont point l'effet d'une cauſe néceſſaire de néceſſité de nature, & moins encore l'effet d'une volonté arbitraire; puisqu'il n'eſt point

de

de cauſe ſans détermination. Ou bien, ſi l'on veut joindre enſemble ces idées contradictoires, je ſerai en droit de ſoutenir qu'encore que l'on abuſe quelquefois de la raiſon par des ſophismes, il n'eſt point excuſable de ſe laiſſer conduire dans une opinion auſſi abſurde & auſſi ſenſiblement contradictoire que celle de la création, quelque autorité que lui prête la Religion; parceque (ceci ſoit dit pour reſumer en deux mots tout le raiſonnement précédent) elle eſt ſuppoſée d'êtres qui n'éxiſteroient pas, & ne pourroient pas même être conceus éxiſtans, s'ils n'avoient l'éxiſtence commune avec l'être ſubſtanciel & abſolu, c'eſt-à-dire, s'ils n'étoient des modes.

A l'égard de l'idée que nous nous formons de la perfection, ou de ce qui eſt appellé bien & mal, vice & vertu, défaut, imperfection; il eſt aſſez évident que nous n'en jugeons que par rapport à nous-mêmes. Tout ce qui contente notre ſenſibilité, c'eſt-à-dire, la perception que nous avons de notre être; ce qui l'étend, ce qui en procure la conſervation, eſt univerſellement nommé bon;

comme au contraire nous diſons qu'une choſe eſt mauvaiſe lorsqu'elle nous afflige, qu'elle reſſerre, ou menace notre éxiſtence. Ainſi les objets ſont bons ou méchans à notre ſenſation, par rapport aux ſentimens de plaiſir, de joye, de dilatation, ou de reſſerrement, de douleur & d'affliction qu'ils nous cauſent.

De-là ſi nous paſſons à la conſidération des actes d'un être intelligent, il eſt clair que nous appellons vertu, ceux qui ſont convenables à nos idées de bien; & vice ou imperfection, ceux qui ſont rélatifs à nos idées de mal, ou à un moindre bien.

Je crois qu'en conſéquence de ces définitions, on peut conclure avec certitude, que le bien & le mal ne ſont rien de poſitif, & qu'on ne doit les conſidérer que comme des modes de penſée, ou des notions formées de la comparaiſon que l'on peut faire des autres êtres entre eux, & d'eux avec ſoi-même. Par conſéquent ce que l'on aſſure d'un bien idéel ou archetype, auquel tous les biens, la vertu & la ſainteté même ſe doivent rapporter, me paroît tout-à-fait éloigné de la verité & de la réalité; parcequ'il

cequ'il eſt évident que chaque choſe eſt en elle-même conforme à la détermination de ſa cauſe, & ne peut avoir plus de perfection ou de réalité, qu'elle ne lui en a donné.

Or les êtres particuliers n'éxiſtent pas par eux-mêmes, & partant leur cauſe eſt toujours hors d'eux, à la différence de Dieu qui étant conceu l'être néceſſaire, doit avoir ſa cauſe en lui-même, ſuivant ſa définition; c'eſt-à-dire, qu'il eſt ſa propre cauſe d'éxiſter & d'agir. Et comme ſon action eſt auſſi néceſſaire que ſon éxiſtence, il s'enſuit que tout ce qu'on en peut concevoir, ſous quelque rapport que ce ſoit, a une perfection, ou plutôt une réalité actuelle & néceſſaire.

Ce n'eſt donc point une réalité, ou perfection comparative, qui puiſſe aucunement dépendre de mon idée, ou de mon eſtime. Je ne dois rien concevoir en Dieu qui n'éxiſte néceſſairement & par lui-même. Quand je dis qu'il eſt tout bien & le ſouverain bien; c'eſt qu'en effet ſon éxiſtence eſt le fondement de la mienne. En aimant mon être, procurant ſa conſervation dans les regles de la raiſon,

j'accomplis ſon ouvrage; je conſens au ſentiment qu'il m'a donné, & je trouve ce ſouverain bien au milieu de moi-même, ſuivant ma propre diſpoſition & modification.

Si donc j'ajoûte à l'idée de l'être infini, celle des attributs de ſageſſe, de juſtice, de miſericorde, de patience, d'amour pour la vertu, de haine pour le vice, de pureté &c. je fais deux choſes également improbables: Car 1o. je qualifie la Divinité par des vertus humaines, qui ne ſont point à ſon uſage, & qu'elle ne ſçauroit pratiquer, d'autant qu'à l'égard des unes, ſon unité l'exclud de tout commerce, & qu'à l'égard des autres, je ne vois rien de réel & de poſitif qui lui puiſſe appartenir. 2o. En penſant relever ſon excellence, je détruis ſon infinité: car il n'y a aucune de ces vertus qui n'ait ſes bornes; mais ſi on les prend dans un degré intenſe, comme elles ſe combattent l'une l'autre, il eſt certain qu'elles ne ſçauroient éxiſter dans le même ſujet, non plus que les figures ronde & quarrée.

De plus, ces vertus ſont des modes ou maniéres d'être, ſoit à l'égard de l'habitude, ſoit à l'égard des actes;

&

& partant elles ne peuvent convenir à l'être qui éxiſte ſubſtanciellement, duquel les idées ſont tellement vraies & réelles, que les choſes particuliéres n'ont préciſément qu'autant de réalité qu'elles en contiennent, & non plus. Ce qui détruit abſolument tout ce qui ne gît qu'en rélations & en comparaiſons des unes aux autres.

Mais l'erreur du ſiſtême eſt encore plus ſenſible, quand on fait attention qu'il conduit naturellement à recourir à un autre principe que Dieu même, pour rendre raiſon de ce qu'il a fait. C'eſt ainſi que l'on dit qu'il agit pour de certaines fins, ou par rapport à un bien particulier, qui lui eſt connu, ſuppoſant par conſéquent une cauſe déterminante de ſon action, toute différente de lui-même. Mais ſi, pour ſauver cet inconvénient, l'on ſe contente de dire qu'il eſt lui-même le bien intentionnel & la fin qu'il ſe propoſe; on a la même idée que nous, déguiſée ſous une expreſſion différente: car c'eſt dire, que la cauſe de l'action divine eſt dans ſon eſſence; & partant qu'elle eſt auſſi néceſſaire que ſon éxiſtence. Ce qui

détruit le ſiſtême de la création arbitraire.

L'idée d'un pouvoir ſuprême éxercé déliberativement n'eſt pas moins disproportionnée à l'être ſubſtanciel & abſolu, ſi on la forme autrement que d'une puiſſance néceſſaire, dont l'éxercice n'eſt libre, qu'au ſens qu'elle eſt déterminée par elle-même; comme elle n'eſt abſoluë qu'au ſens qu'elle peut tout ce qui eſt poſſible, & non plus. Mais ſe faire une idée de la toute-puiſſance de Dieu, en conſéquence de laquelle on puiſſe conclure qu'il a fait & pû faire également le poſſible & l'impoſſible, les contradictoires auſſibien que les ſimples contraires, les êtres penſans comme les étendus, & généralement tout l'Univers & ce qu'il contient, ſans que rien de tout cela appartienne à l'être infini, autrement que comme l'ouvrage appartient à l'ouvrier; c'eſt abuſer de ſa raiſon, & des termes par lesquels on l'exprime.

On, dit néanmoins, pour appuyer l'idée commune que l'on a ſur ce ſujet, que la toute-puiſſance eſt conceuë comme un attribut néceſſaire de l'être parfait; mais que ſi l'on nie

la

la création des êtres ſans matiére prééxiſtante, en conſequence d'un ſimple acte de la volonté Divine, on ruine l'idée de la toute-puiſſance; parceque c'en eſt la plus eſſentielle opération.

Mais j'ai déjà montré que l'on ſe fait une fauſſe idée de la toute-puiſſance, d'autant qu'elle ne doit jamais être appliquée à l'impoſſible contradictoire, tel qu'être & n'être pas. Il reſte ſeulement à dire quelque choſe de la volonté conſiderée en nous & en Dieu; parceque nous ſommes trompez à ſon égard, par un ſentiment intérieur, qui nous fait confondre la détermination, en conſéquence de laquelle nous agiſſons, dont la cauſe ne nous eſt presque jamais clairement connuë, avec la conſcience de notre action. Deſorte que nous prenons d'ordinaire l'acquieſcence donnée à la détermination, pour un jugement libre & un acte volontaire, qui ſe peut répéter auſſi ſouvent qu'il nous plaît, & qui devient ainſi le véritable principe de toutes nos actions. Et de-là nous concluons que, comme la volonté eſt la plus univerſelle & la plus eſtimable de nos facultez, & que

ſans elle, nous nous concevrions dépoüillez de toute action, elle doit, à plus forte raiſon, ſe trouver éminemment dans l'être parfait. Or dans ce ſens, croire que Dieu eût pu vouloir une choſe, telle que la création, & qu'il ne l'eût pas éxécutée, ſeroit ſans doute un défaut, duquel il eſt important de le juſtifier.

Mais ſans nous arrêter quant à préſent à démontrer l'abus qui ſe trouve dans la ſuppoſition de nos facultez, je me renferme à prouver que celle que nous concevons par le nom de volonté, ne peut convenir à Dieu, & même qu'elle ſeroit préjudiciable à l'idée de l'être parfait. En voicy deux raiſons.

La prémiere eſt priſe de la définition poſée par les meilleurs Théologiens, qui nous apprennent que Dieu eſt un acte pur; c'eſt-à-dire, qu'il n'y a rien en lui de diviſé, ni de diviſible; ou que ſes facultez infinies ſont toutes réunies en une ſeule eſſence & éxiſtence: d'où il ſuit que ſon entendement, ſa volonté, ſa puiſſance &c. ſont une ſeule choſe éxiſtante en acte; & partant qu'il ne connoît rien qu'il

qu'il ne veüille, & qu'il ne veut rien qu'il n'éxécute actuellement.

La ſeconde eſt une conſéquence de l'Axiome commun & généralement reconnu, que l'effet différe de ſa cauſe, préciſément en ce qu'il a receu d'elle. D'où il arrive, par éxemple, que l'homme qui en engendre un autre, étant cauſe réelle & effective de ſon éxiſtence, différe de lui préciſément par cette même éxiſtence. Enſorte que le pere & le fils qui conviennent en eſſence, en la qualité d'hommes, en jouiſſance des mêmes facultez, différent formellement en éxiſtence; puisqu'ils vivent & éxiſtent ſéparément & indépendamment. Or Dieu eſt inconteſtablement la cauſe véritable & ſouveraine de l'homme. C'eſt pourquoi ſi celui-ci a des facultez, dont il faille convenir que Dieu ſoit la cauſe effective, ce ſera par ces mêmes facultez que l'homme différera formellement de lui. Partant s'il étoit vrai que la volonté humaine fût une faculté diſtincte de l'acquieſcement donné à une détermination ſenſible, dont la cauſe eſt inconnuë, il s'enſuivroit que cette même faculté, ni les

autres de mémoire, de jugement &c. ne pourroient jamais ſe trouver en Dieu, par cette raiſon invincible que l'effet différe de ſa cauſe, préciſément en ce qu'il a receu d'elle. Et c'eſt ainſi que nous pouvons nous convaincre que l'être abſolu & ſuprême eſt tellement au-deſſus de toutes idées & de toutes images, que nos efforts pour le repréſenter nous dérobent plutôt ſa connoiſſance, qu'ils ne la facilitent.

On dira peut-être que ce raiſonnement prouve trop, parceque ſa concluſion s'étend jusqu'à l'éxiſtence que l'homme tiént de Dieu plus particuliérement que tout le reſte; mais cela même eſt véritable; puisque rien n'éxiſte ſubſtanciellement que l'être abſolu, & que les entitez particuliéres ne ſont que des modalitez, dont l'éxiſtence non-néceſſaire n'a rien de pareil à la ſienne.

Par ces raiſons, Spinoza conclud en dernier lieu que, s'il ſe trouve quelque choſe de vrai & de raiſonnable dans le ſiſtême de la Divinité, tel qu'il eſt vulgairement conceu, il eſt parfaitement conforme à ſes prémieres définitions, & que ce qu'il y a d'ajoû-

d'ajoûté ſous différens prétextes de probabilité, de bienſéance & de comparaiſon, s'éloigne du fondement véritable, & n'eſt capable que de nous jetter hors de la route de la droite raiſon. Mais comme ce n'eſt pas aſſez de connoître l'éxiſtence de Dieu, & qu'il faut encore, s'il ſe peut, apprendre ce que nous ſommes, ainſi que le reſte de l'univers, nous rechercherons deſormais dans le même ordre & avec les mêmes précautions, de quelle façon les êtres particuliers ont pu être produits, & ce qu'ils ſont préciſément.

La notion eſſentielle qui doit régler ce travail eſt la concluſion déjà ſi ſouvent répétée, que nul être que ce ſoit, ne peut éxiſter ni être conceu indépendemment de la ſubſtance, laquelle ne nous étant connuë que par deux de ſes attributs, la penſée & l'étenduë, il s'enſuit que nous ne ſçaurions avoir idée d'aucun être, qui ne ſoit mode de l'une ou de l'autre.

Cela ſuppoſé, nous ſommes certains que le corps eſt mode de l'étenduë, ſinon en tant qu'elle eſt pénétrable & interminée, du moins entant qu'elle peut être ſolide & figurée,

rée, ſelon la notion propre du corps. Et de-là ſeul j'ai lieu de conclure que Dieu n'eſt point un corps particulier, ni tous les corps enſemble, puisqu'il ne peut y avoir de corps ſans modification, & que par conſéquent le corps pris en général ou en particulier ne peut avoir aucune proportion avec l'infini.

Nous ne ſommes pas moins certains que les idées en général & en particulier ſont des modifications de la penſée; & partant la même raiſon nous oblige de conclure que Dieu n'eſt ni la totalité des idées en général, ni aucune idée en particulier; qu'il ne peut être compris par autre idée repréſentative de ſon être, & que ſon idée propre ne peut repréſenter aucuns objets particuliers. Cependant il eſt indubitable que la penſée eſt l'un de ſes attributs; puisque c'eſt par la penſée que nous en avons la prémiere & la principale notion; mais c'eſt celle d'une penſée infinie; puisqu'elle nous fait connoître un être infini; c'eſt-à-dire, qu'elle nous donne l'idée d'une penſée qui comprend toute éxiſtence & réalité effectives. De-ſorte qu'il ne peut éxiſter aucun mode

de des attributs divins, qui ne ſoit connu ou connoiſſable par un mode correſpondant dans la penſée infinie. En effet, s'il étoit quelque mode de la ſubſtance, qui par ſa nature ne pût être repréſenté par aucun mode de la penſée, il s'enſuivroit que l'attribut de la penſée ne ſeroit plus infini, ou ne donneroit plus la notion & la preuve de l'éxiſtence d'un être infini, ce qui eſt contre la définition de l'attribut. Partant il eſt évident que la penſée conſiderée dans ſa qualité d'attribut eſt capable de connoître & de repréſenter ſoit réellement, ſoit virtuellement, toutes les modifications de la ſubſtance, qui ſont ſon objet infini.

Et de-là il réſulte 1°. que, ſoit que l'on conſidére les attributs divins dans leur nature propre, ſoit qu'on les regarde comme objets d'une penſée infinie, ils doivent être infiniment modifiez, ſoit réellement, ſoit virtuellement, ſelon la forme de l'idée divine. Et 2°. que chaque modification poſſéde, dans l'attribut qui lui eſt propre, une éxiſtence réelle & déterminée: réelle, parceque tout ce qui participe à l'être de la ſubſtance eſt réel & effectif;

fectif; & déterminée, parcequ'autrement elle n'éxiſteroit pas; aucun être non-néceſſaire ne pouvant éxiſter, ſans une cauſe ſpéciale & particuliere.

Nous étant donc propoſé de rechercher comment les êtres modifiez éxiſtent, & comment ils ſont journellement & inceſſamment produits, nous ne ſçaurions douter qu'ils n'éxiſtent 1°. comme modifications des attributs de la ſubſtance; puiſque par la régle générale reconnuë de tous les partis, il n'éxiſte rien qui ne ſoit ſubstance, ou affection de ſubſtance; & que par nos démonſtrations particuliéres, nous nous ſommes convaincus qu'ils ne ſont point des ſubſtances. 2°. Nous dirons qu'ils éxiſtent comme objets réels & néceſſaires de l'infinie penſée qui eſt en Dieu réellement ou virtuellement. Et 3°. nous reconnoiſſons qu'entant que modes, ils ſont immédiatement produits par la détermination de leurs cauſes; de la même maniére que cette détermination eſt l'effet d'une autre cauſe, & ainſi à l'infini, jusques à la ſuprême cauſalité qui ſe trouve en Dieu, telle qu'elle

qu'elle eſt démontrée par ſa définition.

Toutefois ce ſeroit mal conclure que d'inférer de ce raiſonnement que Dieu ne fût qu'une cauſe éloignée de chaque modalité; parceque la cauſe immédiate ſe trouve dans la détermination; car il faut diſtinguer dans un ſujet, ce qui appartient à l'être, & ce qui appartient à la maniére d'être; après quoi nous concevrons aiſément, que ſi celle-ci ſe rapporte à la détermination, il n'en eſt pas de même de l'éxiſtence, qui ne peut être conceuë ſéparée de celle de la ſubſtance; puiſque s'il n'y avoit point d'être abſolu, il n'y auroit rien au monde d'éxiſtant.

Il ne s'enſuit pas non plus que les choſes qui ne ſont point modes de penſée, n'éxiſtent qu'en conſéquence de ce qu'elles ſont l'objet néceſſaire de l'idée divine; puiſque chaque attribut eſt conceu ſéparément & indépendamment. L'idée de l'étenduë ne renferme point celle de la penſée, ni réciproquement. Or puiſque, ſuivant l'axiome, ce qui eſt conceu indépendamment & ſans rélation n'a rien de commun, il s'enſuit que les modifications

cations d'un attribut ne ſçauroient être cauſes dans un attribut différent; autrement les natures ſeroient ſujettes à une confuſion perpétuelle: la penſée pourroit devenir étenduë, ou l'étenduë devenir penſée, ce qui eſt abſurde. Cependant ces attributs & ces modalitez appartiennent à un ſeul être. C'eſt de lui que chacune tire le fond de ſon éxiſtence qui eſt commun; n'y ayant que l'attribution & la maniére d'être qui ſoit différente; & c'eſt de-là qu'il arrive par néceſſité de nature, que malgré leur diſtinction formelle, les modalitez de la penſée ſe réüniſſent à celles de l'étenduë. Deſorte que les unes deviennent l'objet propre, & les autres les images ſenſibles & repréſentatives de tout ce qui arrive à leur objet.

Mais pour bien entendre cette matiére, il ne ſera pas inutile, avant d'aller plus loin, de fixer les notions que nous devons attacher aux mots, *Eſprit*, *Penſée*, *Idée*.

Par le mot, *Eſprit*, j'entens donc tout être penſant; non que je prétende le diſtinguer eſſentiellement de l'étenduë; parceque les concluſions précédentes nous ont appris que la ſubſtan-

ſubſtance infinie eſt en même temps étenduë & penſante ; & parceque l'expérience nous apprend encore que la penſée ſe trouve jointe à nos corps, quoique leur liaiſon ne ſoit pas connuë.

2°. *Penſée*, eſt un acte repréſentatif & ſenſible, par lequel l'être a perception de lui-même & de tout ce qui lui arrive, ainſi que des objets externes qu'il eſt capable d'appercevoir ou de connoître, en conſéquence de l'impreſſion qu'il en reçoit.

3°. *Idée*, eſt tout concept formé par l'Eſprit ; mais il y a des idées de pluſieurs ſortes ; quoiqu'elles conviennent toutes dans la propriété d'être ſenſibles au ſujet penſant ; de repréſenter des objets, & de contenir un jugement ſur l'objet repréſenté.

Je ne diſtinguerai point ici les idées par rapport à la ſenſibilité & aux affections du ſujet penſant. Ce ſera l'objet de la ſeconde Partie de ce Traité ; mais les conſidérant par rapport à la repréſentation, il ſemble que l'on peut dire que les unes ſont purement mentales & ſpirituelles, parcequ'elles ne repréſentent rien qui tombe naturellement ſous nos ſens ; & telles

telles ſont les idées que nous avons de la ſubſtance & de ſes propriétez; que les autres ſont purement corporelles, & ne repréſentent que nos perceptions; & qu'enfin les autres ſont mixtes, réſultantes des opérations & réfléxions de l'eſprit ſur les idées corporelles; & telles ſont celles que nous exprimons par les termes de douter, conclure, raiſonner, comparer &c. mais leur principale diviſion doit, ce me ſemble, ſe rapporter à la verité qu'elles contiennent, c'eſt-à-dire, à leur convenance avec les objets qu'elles repréſentent; ſuivant quoi, j'appellerai idées égales, celles qui y ſont conformes; & inégales, celles qui ne le ſont pas. Après cela, je trouve qu'il y en a de ſimples & de compoſées, de générales & de particuliéres, d'abſoluës & de rélatives, & pluſieurs autres eſpéces, dont le détail iroit trop loin.

Or ayant ainſi déterminé la ſignification des expreſſions, il eſt évident qu'en les appliquant à Dieu, nous devons reconnoître que l'unité de ſon eſſence avec les actes qui en ſont conſéquens, démontre invinciblement que l'idée qui eſt en lui, eſt tellement

égale

égale à l'objet qu'elle repréſente, qu'elle ne conſtituë qu'un même être avec lui. Deſorte qu'il eſt vrai de dire que l'idée de Dieu ſe connoiſſant, & lui-même, ne ſont qu'un; comme l'idée d'un mode qui eſt en Dieu, & le mode même ne ſont pareillement qu'un; puisque ſi l'idée de Dieu étoit différente, le mode ne ſeroit pas ce qu'il eſt; ou l'idée de Dieu pourroit être fauſſe, ce qui ne ſe peut.

Toutefois ceci ne doit pas s'entendre ſans précaution & ſans ménagement: car ſelon la définition précédente, la penſée entant qu'elle eſt un concept ſenſible de l'eſprit, repréſentatif des objets & des perceptions, ne peut jamais être éxempte de modification, puisqu'elle n'éxiſte que par la détermination des objets. Et partant ſi elle eſt infinie dans la ſubſtance, entant qu'elle en eſt un attribut, elle ceſſe de l'être, ſitoſt qu'elle éxiſte ſpécialement, même dans la ſuppoſition qu'elle pût repréſenter à la fois, par une ſeule idée compléte, l'infinité de modifications de la ſubſtance.

Cette vérité deviendra encore plus évidente, ſi l'on conſidére, que non-ſeulement la penſée a pour objet tous

les

les modes poſſibles de l'étenduë qui eſt infinie par ſa qualité d'attribut; mais que toutes les modifications, dont elle eſt elle-même capable, ſont pareillement ſon objet; l'eſprit n'étant pas moins ſenſible à la perception des modalitez de penſée, qu'à celles de l'étenduë.

Or la conſéquence naturelle de cette conſidération, nous porteroit à dire qu'il y a contradiction à ſoutenir que ces attributs ſont infinis; puisque celui de penſée ſeroit préciſément double de celui d'étenduë, à une unité près; meſure & énumération de parties incompatibles avec la nature de l'infini, ainſi que nous l'avons déjà obſervé.

Il faut remarquer ici que je dis, à une unité près; parceque la derniére idée ne ſeroit point repréſentative; autrement il y auroit progrès à l'infini, qui ne ſe peut.

Mais nous avons une autre régle qui nous raproche de la verité, en nous faiſant ſentir, par ces difficultez, qu'il nous eſt abſolument impoſſible de former aucune idée de l'être ſubſtanciel; & qu'il nous ſuffit de ſçavoir, avec conviction, que la ſubſtance,

ce, ni ſes attributs ne ſont point infinis par leurs modalitez, ne pouvant y avoir d'infini numeral; mais qu'ils ſont infinis par leur nature, au ſens qu'il ne ſe peut rien nier de réel de leur éxiſtence, comme il ne peut rien éxiſter qui ne leur appartienne.

Si nous voulons donc, après cela, définir avec préciſion, de quelle maniére l'idée de Dieu, ou l'attribut de penſée renferme les idées de toutes les modalitez poſſibles; tant de celles qui éxiſtent actuellement, que de celles qui ont éxiſté & ne ſont plus; ou de celles qui éxiſteront, quoiqu'elles ne ſoient pas encore; ayant bien compris la demonſtration qui établit que l'idée de Dieu repréſentative de telle modalité que ce ſoit, eſt même choſe que l'objet repréſenté; il faudra conclure que ces idées particuliéres ſont en Dieu, comme leurs objets; c'eſt-à-dire, que tant que les êtres particuliers n'éxiſtent qu'en puiſſance dans les attributs divins, rélativement à leurs cauſes ou à leurs effets, leur idée n'éxiſte pas en Dieu d'autre maniere; mais que, quand ils paſſent à une éxiſtence réelle, qui par rapport à ſa non-néceſſité, n'eſt plus qu'une durée

durée dépendante de la détermination de leurs cauſes, alors l'idée de Dieu les connoît & les embraſſe comme réellement éxiſtans & participans de ſa propre réalité; de telle façon néanmoins, que cette idée objective & eux-mêmes ne ſont qu'une même choſe; puisque, comme il a été dit, ſi l'idée de Dieu étoit différente, ils ne ſeroient pas ce qu'ils ſont.

Et de-là vient que, ſi l'on demande quelle peut être l'idée divine, ou le mode de penſée correſpondant à une matiére abſolument inconnuë, telle que ce qui éxiſte en terre perpendiculairement ſous la place que j'occupe, a mille lieuës de profondeur, ou bien le dedans d'un bloc de marbre, d'un arbre, d'un rocher &c. comme il eſt certain que telle matiére éxiſte réellement; puisqu'elle eſt mode de l'étenduë corporelle, & qu'en même temps elle eſt inconnuë & non connoiſſable dans la ſuppoſition, quel eſt le mode de penſée correſpondant qui lui peut être aſſigné? La réponſe n'eſt pas difficile; puisqu'il ne s'agit que d'appliquer l'idée de la connoiſſance virtuelle, que nous avons montré éxiſter en Dieu auſſi réel-

réellement que la connoiſſance actuelle. En effet, quiconque ſuppoſe l'idée d'un tout, ſuppoſe celle de ſes parties, du moins implicitement. Deſorte que, ſi l'on veut former une idée ou concept particulier de la partie, il faut alors la ſéparer de ſon tout, pour le revétir d'une autre forme: c'eſt ainſi qu'en ouvrant la maſſe de la terre, ou d'un bloc de marbre, pour en pénétrer & connoître l'intérieur, ce qui étoit ſolide deviendra ſuperficie, & ne ſera plus par conſéquent la même modalité qu'auparavant. La même choſe ſe paſſe continuellement dans le corps animé, n'y ayant perſonne qui ne ſçache qu'il eſt actuellement ſenſible en toutes ſes parties, quoiqu'il en ait pluſieurs dont il n'a peut-être jamais eu de connoiſſance, ni de ſentiment explicite, non par défaut de ſenſibilité, mais par défaut d'application formelle de quelque ſujet à cette partie, lequel en dévelopant ſon ſentiment, l'auroit en quelque façon ſéparée du tout où elle eſt compriſe. Exemple précis de ce qui arrive dans l'Univers matériel, où la nature & la diſpoſition du mode d'étenduë déterminent la connoiſſan-

ce actuelle ou virtuelle, que l'on en peut avoir; c'eſt-à-dire, l'eſpéce du mode de penſée qui lui eſt correſpondant.

Mais après avoir conſideré les êtres particuliers en Dieu qui eſt le principe général, il eſt néceſſaire de les éxaminer en eux-mêmes. Et comme je me trouve occuper une place parmi ces êtres particuliers, je m'interroge moi-même le prémier, afin de juger des autres par mon propre ſentiment.

Et prémiérement par rapport à mon éxiſtence, je recherche ſi malgré les concluſions précédentes, il n'y a pas moyen de me conſidérer comme une ſubſtance, en conſéquence de ce que j'éxiſte avec toutes les propriétez que l'on nomme tranſcendantes; car je ſuis un; c'eſt-à-dire, ſéparé & diſtinct de tout autre. Je ſuis vrai; c'eſt-à-dire, un être réel & effectif: je ſuis bon; c'eſt-à-dire, que je poſſéde toutes les qualitez néceſſaires à ma conſtitution; & de-là n'ai-je pas lieu de conclure que je ſuis une véritable ſubſtance? Mais d'autre part, ſi j'ai une fois bien compris l'idée vraye qui doit être attachée au nom de ſubſtance, & particuliérement cette

te propriété d'être conceu par ſoi ſeul, & de n'avoir beſoin que de ſoi pour éxiſter, je conclurai néceſſairement que moi & tous mes pareils, ne ſommes que des modalitez dépendantes des cauſes qui nous ont fait éxiſter, ou de celles qui perpétuënt notre durée, dans une certaine forme & rélation de parties; quoiqu'il ſoit vrai que, par rapport à l'éxiſtence, nous appartenions à l'être abſolu, duquel ſeul nous la pouvons tenir.

Je m'objecte néanmoins que, ſi nous appartenons à l'être abſolu, de telle maniére que nous n'ayons d'éxiſtence que par participation de la ſienne, il doit s'enſuivre que, s'il eſt une ſubſtance, nous ſommes pareillement des ſubſtances, ou au contraire. Mais je vois d'abord que ce raiſonnement n'eſt qu'un paralogisme déjà réfuté dans l'article où il a été traité de l'unité de la ſubſtance, dans lequel je me ſuis convaincu qu'il ne peut éxiſter pluſieurs ſubſtances de même ou de différent attribut, & qu'à mon égard particulier, ce qui éxiſte en moi ſubſtanciellement a toujours éxiſté & éxiſtera éternellement; parcequ'il appartient à l'être abſolu,

au lieu qu'à l'égard de la modalité ou maniere d'être, qui dépend de cauſes particuliéres, qui ſont elles-mêmes des modalitez, & qui n'ont rien de commun avec la ſubſtance, je ſerai abſolument détruit, dès que je tomberai dans la ſphére d'une cauſe contraire à celle qui me fait éxiſter. Partant je dois m'aſſurer dans la concluſion, que les êtres particuliers, conſidérez dans leur forme ou maniére d'être, ne ſont point des ſubſtances, malgré les qualitez tranſcendantes qui leur ſont propres; parceque ces mêmes qualitez n'entrent point dans la véritable définition de la ſubſtance.

Au ſurplus, comme je ſuis certain qu'il n'éxiſte rien hors la ſubſtance, ſes attributs & leurs affections, il faut que je reconnoiſſe que les êtres particuliers ſont du moins affections de la ſubſtance univerſelle, & modalitez de ſes attributs, leſquels de la puiſſance de l'être contenuë dans chaque attribut, paſſent à l'éxiſtence réelle, par la détermination d'une cauſe particuliére, & celle-ci par une autre, jusqu'à l'infini; comme pareillement ils perdent cette éxiſtence par une autre détermination.

Cela

Cela poſé, il ne reſte plus qu'à former une juſte définition de l'être particulier, qui mette au jour & ſans confuſion les propriétez de ſon éxiſtence. Ainſi je dis que l'être particulier eſt une modalité déterminée de quelque attribut de la ſubſtance, de laquelle modalité l'idée ſe trouve en acte complet ou incomplet, dans l'attribut infini de penſée, qui eſt propre à l'être abſolu.

Or dans les termes de cette définition il ne ſe préſente rien de difficile, & qui n'ait été déjà pleinement expliqué; ſi ce n'eſt la différence ſur l'idée en acte complet, ou en acte incomplet, qui ſe doit trouver dans l'infinie penſée de l'être abſolu. Et néanmoins cette différence eſt d'une telle efficacité, que réünie à la ſpécification des attributs, c'eſt elle qui établit la nature & l'eſſence des êtres penſans, & des êtres non-penſans.

En effet par l'acte incomplet, je n'entens autre choſe qu'une poſſibilité d'être repréſenté par l'idée ou le concept de quelque être intelligent; laquelle poſſibilité ſe réduit en repréſentation effective, ſans changer la nature de l'acte incomplet; d'autant que

toute la propriété des êtres qu'il ſpécifie, ſe borne à une capacité purement paſſive d'être repréſenté par une image idéelle; & qu'ainſi la réalité, ou non-réalité d'une telle repréſentation ne change rien à la nature du ſujet, & c'eſt pour cela qu'il a été remarqué cy-devant, qu'il ſuffit que tels êtres ſoient connus ou connoiſſables par quelque mode de penſée qui leur ſoit correſpondant dans l'infinité de l'attribut divin.

Et par l'acte complet j'entens une affection ſenſible auſſi bien que repréſentative de tout ce qui arrive à l'objet propre d'un être penſant. De ſorte que l'être penſant n'eſt réellement diſtingué du non-penſant (la ſpécification de l'attribut à part) que par la perception qu'il eſt capable de recevoir tant de l'état & de la diſpoſition de ſon objet propre, que de toutes les choſes qui font impreſſion ſur cet objet; pendant que le non-penſant eſt borné dans la poſſibilité d'être repréſenté par une image ſenſible à celui qui la reçoit, mais inſenſible à celui de qui on la prend.

D'autre côté, comme nous nous ſommes cy-devant convaincus que l'idée

l'idée objective qui eſt en Dieu, de toutes les modalitez de ſes attributs, n'eſt réellement qu'une même choſe avec elles, il faut conclure que l'être penſant & le non-penſant différent entre eux comme les idées de l'un & de l'autre qui ſont en Dieu; mais ces idées ſont également en acte; puiſqu'elles conſtituënt également des êtres réels & effectifs; il faut donc reconnoître que la différence qui eſt entr'elles, ne ſe peut rapporter qu'à la nature de l'acte même, ſuivant laquelle l'idée de l'être penſant eſt dite éxiſter en acte complet, & l'idée de l'être non-penſant en acte incomplet; c'eſt-à-dire, moins parfait que le précédent; & de-là j'ai droit de conclure que toute la différence des êtres eſt établie ſur la nature & la qualité de l'acte qui détermine l'idée objective de Dieu par rapport à eux.

Mais il s'enſuit encore de ce principe, 1°. que tout être penſant eſt formé dans l'attribut de penſée d'une portion déterminée & modifiée, de l'infinie penſée de la ſubſtance; puiſque l'idée objective qui eſt en elle, & l'eſprit qui eſt l'objet de cette idée, ont été démontrez même choſe.

Et 2°. que dans l'attribut d'étenduë, l'être penſant eſt formé d'une portion déterminée de la même étenduë, qui eſt renduë l'objet propre de cette modification de la penſée, par la détermination de l'idée objective qui eſt en Dieu; de telle façon que tout ce qui peut arriver à cet objet lui deviendra ſenſible & connu par une image certaine de l'impreſſion de toutes les cauſes qui agiront ſur lui. Et partant l'Eſprit ſera juſtement défini un mode de penſée correſpondant à certain mode d'étenduë, par lequel il eſt déterminé comme par ſon objet propre & néceſſaire.

Et partant l'idée objective & divine qui ſpécifie l'eſprit humain & qui le fait éxiſter, embraſſe néceſſairement celle du corps humain comme de ſon objet propre: car ſi ce n'étoit point ce corps, l'eſprit n'auroit point de perception de ce qui lui arrive, ou du moins il n'en auroit que comme d'un corps étranger; mais il n'a perception des autres corps que par ſon corps. Donc ſon propre corps eſt ſon objet, & non aucun autre, ſi ce n'eſt par rapport à lui.

C'eſt pourquoi je concluds que je ſuis

ſuis compoſé de corps & d'eſprit, & que tous les autres individus qui participent à la ſenſation & à l'intelligence ſont proportionnellement de même nature & compoſition que moi; en telle ſorte que chez eux comme chez moi, le corps & la penſée ſont unis, comme l'idée l'eſt à ſon objet, & que tous les deux reçoivent leur éxiſtence, tant de la modification des attributs ſubſtanciels, que de l'idée de l'un & de l'autre réduite en acte complet, qui ſe trouve en Dieu.

D'où il ſuit qu'en général les idées de Dieu par rapport aux êtres particuliers, de quelque nature & proprieté qu'ils ſoient, ſont entr'elles comme leurs objets; parcequ'elles ſont ſuppoſées égales, & qu'elles ne peuvent être autres, ſelon les preuves que nous en avons données. Partant la réalité & la perfection des idées eſt rélative à celle des objets, & réciproquement, celles des objets à celles des idées; puisqu'il a été prouvé que l'idée objective d'un mode, & le mode même ne ſont qu'un. Et c'eſt en cela que conſiſte toute la différence individuelle ou ſpéciale, qui ſe trouve d'homme à homme, ou d'homme à

une autre eſpéce, depuis le dernier inſecte qui paroît avoir du ſentiment & la perception de ſoi-même, jusqu'à l'intelligence la plus élevée qui puiſſe être conceuë.

Tout mode d'étenduë ne renferme point néceſſairement le mode de la penſée, quoiqu'il ſoit évident que les modes de l'un & de l'autre attribut ſe correſpondent proportionnellement. Celui donc qui réunit la penſée, ou le ſentiment à l'étenduë, a une réalité de plus; & cette réalité s'augmente à proportion de la diſpoſition de l'objet à être mû par les impreſſions des cauſes externes; parceque l'altération de cet objet fournit à l'eſprit un plus grand nombre de perceptions, qui augmentent par conſéquent ſa réalité, en multipliant & variant ſes idées. Obſervation qui nous fait connoître le grand avantage qui réſulte de l'organiſation des corps; puisque c'eſt elle qui détermine la fléxibilité & la mobilité de l'objet propre de chaque eſprit, depuis celui qui anime l'inſecte jusqu'à la ſuprême intelligence; & puisque c'eſt elle qui établit toutes les différences individuelles dans la même eſpéce.

Mais

Mais il s'enſuit encore du même principe, que l'eſprit qui dans la perception qu'il a de ſon objet, diſtingue le mieux la nature des impreſſions qu'il reçoit des cauſes externes; celui qui confond le moins les différentes affections qui en réſultent; & enfin celui qui porte ſur leur ſujet un jugement plus ſimple, eſt auſſi celui qui a des idées plus claires & plus évidentes, & qui eſt le plus diſpoſé à en faire une juſte comparaiſon. Principe qui dévelope le fondement de ce que nous appellons la Raiſon.

Toutefois il eſt bien difficile d'entendre parfaitement une telle mécanique, ſi l'on n'eſt inſtruit plus particuliérement de la nature des corps & de leurs propriétez; & c'eſt ce qui me détermine à interrompre nos conſidérations ſur l'union du corps & de l'eſprit, pour traiter phiſiquement du prémier.

Le corps en général eſt une étenduë ſolide; c'eſt-à-dire, un mode de l'attribut abſolu d'étenduë; & les corps particuliers ſont des modes de l'étenduë ſolide, diſtincts d'entr'eux par leur figure, compoſition, repos & mouvement.

D'où il ſuit que tous les corps conviennent dans le principe, qu'ils ne peuvent être conceus que comme modes d'un même attribut, & qu'ils ne différent que par les termes que j'ai marquez.

Quant aux affections des corps, on remarque en général que les prémieres ſont le repos, ou le mouvement; que celui-ci eſt conſideré ſelon ſa viteſſe, qui a pluſieurs degrez; mais qu'en ne faiſant attention qu'à la nature du corps, il ſera toujours vrai de dire que, comme il ne peut y avoir d'effet ſans cauſe, les corps ne ſçauroient être mûs ni ſe repoſer, ſans détermination de la part d'un agent de même nature que lui; c'eſt-à-dire, d'un autre corps, qui eſt lui-même en repos, ou en mouvement, par une autre détermination, & ainſi à l'infini.

En effet, ſi je conſidére un corps en repos, ſans attention à aucun autre, je ne puis juger autre choſe ſinon qu'il repoſe; mais s'il vient à ſe mouvoir, je ſuis convaincu que ce n'eſt point parcequ'il étoit en repos, & qu'il faut que ſon mouvement ſoit cauſé par une détermination externe.

Con-

Conſidérant enſuite l'effet d'une cauſe externe agiſſante ſur un corps, je ne puis douter qu'il ne réſulte de l'action de la cauſe & de la réaction du ſujet qui la ſouffre. Deſorte que des deux il naît un, ou pluſieurs modes dans le corps déterminé par cette cauſe. Ainſi quand un corps tombe ſur un autre, auquel il ne peut communiquer aucune partie de ſon mouvement, il en réſulte un mode de réfléxion, pour la continuation du même mouvement, dans le prémier de ces corps.

A l'égard de la maniére dont les corps ſe joignent entr'eux, on obſerve que, ſoit qu'ils ayent pareille ou différente grandeur, ſoit que tous enſemble ſoient en repos ou en mouvement, s'ils ſont reſſerrez par d'autres corps, s'ils ſe touchent par leurs ſuperficies, s'ils s'accrochent les uns aux autres, ou ſe pénétrent réciproquement; ces corps ſont dits unis, & compoſent enſemble un tout de certaine figure, qui eſt un mode de l'étenduë ſolide, que l'on nomme individu corporel, ou ſuppoſt.

La compoſition de ces individus les rend plus difficiles, ou plus aiſez

à ſe ſéparer ; & de-là viennent les diſtinctions de dur, mol, fluide &c.

Si quelques-unes des parties de ces individus ſont ſéparées de leur tout, & qu'il leur en ſuccéde d'autres de même nature, l'individu conſervera ſon être, ſa compoſition & ſon nom; par la raiſon, que les corps ne ſont point diſtinguez par leur ſubſtance, & que l'être de tel ou tel individu ne conſiſte que dans ſa compoſition.

Si pareillement les parties de ce tout s'augmentent, ou diminuënt proportionnellement entre elles & au tout; ſi ces mêmes parties changent de mouvement, ſans perdre la rélation qu'elles ont entr'elles; ſi même elles ceſſent de ſe mouvoir tout-à-fait ou en partie, ſous la même condition, il eſt évident que le même individu ſubſiſtera toujours.

Et de là il faut conclure qu'il y a des individus de toutes eſpéces, les uns compoſez de corps très-ſimples, d'autres compoſez eux-mêmes d'autres individus, & d'autres encore de ces derniers, & ainſi jusqu'à l'univerſalité des choſes, qui eſt elle-même, en ce ſens, une eſpéce d'individu, dont les parties changent perpétuelle-

ment

ment & en une infinité de manieres, ſans que ſa nature en ſoit alterée, ni qu'elle ceſſe d'être la même.

Appliquant maintenant ces notions au corps humain, je concluds auſſitôt que c'eſt un individu compoſé de pluſieurs autres, lesquels ont auſſi leurs parties individuelles.

Je m'apperçois que des individus dont je ſuis compoſé, les uns ſont durs, les autres mols, les autres fluides &c.; que ces individus changent, s'altérent, ſe diſſipent, & que j'ai beſoin, pour en réparer la perte, d'autres corps individuels qui reprennent la place des parties diſſipées.

J'obſerve encore que les impreſſions des cauſes externes changent ordinairement le plan & la figure de mes parties.

Enfin je croi ſentir en moi-même je ne ſçai quelle force, que je prens pour une puiſſance de mouvoir mon propre corps, & pluſieurs autres par ſon moyen, ſans que je puiſſe m'aſſurer néanmoins que ce ne ſoit pas l'effet d'une détermination externe, dont la cauſe ne m'eſt pas connuë.

Par ces obſervations, quand bien je n'aurois pas une expérience certaine,

ne, je pourrois conclure que l'eſprit humain eſt capable d'avoir une très-grande quantité d'idées & de perceptions différentes; puisqu'il doit naturellement & néceſſairement reſſentir & connoître ce qui arrive à ſon objet.

Mais il faut que je juge encore que le mode de penſée qui établit ſon éxiſtence, ne conſiſte pas en une idée ſimple; puisqu'il réſulte de la ſucceſſion de ſes diverſes idées, rélatives à toutes les affections de ſon corps & de ſes parties; non par rapport au détail de leur compoſition ou arrangement, mais par rapport aux différentes impreſſions dont elles ſont ſuſceptibles.

Pareillement je conçois que les idées des différentes affections du corps humain & de ſes parties renferment celle des autres corps qui agiſſent ſur elles & ſur lui; parce-qu'autrement j'ignorerois comment il ſe fait qu'avec la perception de mon être propre, j'ai encore celle de tout ce qui excite cette perception.

Enfin je trouve dans le même principe la cauſe pour laquelle je connois ſi peu la nature de mon propre

corps

corps & ma conſtitution, desquelles je ne puis avoir d'idées que par mes ſenſations; de même que je ne connois les autres corps que par les impreſſions qu'ils font ſur le mien, lesquelles m'aſſurent ſimplement de leur préſence, ou peu plus, jusqu'à ce que d'autres impreſſions les éloignent de moi, effacent ou affoibliſſent la perception que j'en ai.

D'autre part, remarquant que l'on a quelque fois une perception auſſi vive des objets abſens que des préſens, pour pénétrer la cauſe de cette irréguliere égalité, j'obſerve que l'effet néceſſaire de l'action des objets eſt de modifier les parties du corps ſur lesquelles ils agiſſent; deſorte que l'impreſſion s'en continuë aſſez longtemps, même en leur abſence; le mouvement qui s'eſt formé à leur occaſion altérant les parties prochaines, & celles-ci les ſuivantes, jusqu'à ce qu'il en reſulte une diſpoſition durable dans les fragiles organes du cerveau.

Mais parceque cette perception des objets externes eſt fort differente de celle que l'on a de ce qui ſe paſſe en ſoi-même, j'appelle image, l'idée des

objets

objets qui reſte après l'impreſſion; & j'appelle imagination, le pouvoir que l'on croit avoir, de contempler ces images, en excitant certains organes, ou rappellant des ſenſations paſſées.

Le fondement de l'imagination n'eſt donc autre, que la perception des objets qui agiſſent, ou qui ont agi ſur le corps. Mais comme il n'eſt presque point de perception ſimple, & qui ne ſoit rélative à l'action de pluſieurs agens à la fois, les parties organiques ne peuvent reprendre la ſituation ou le mouvement qui renouvelle cette perception, ſans la rappeller toute entiére avec les images de tous les objets qui ont concouru à former cette perception. Mécanique qui nous decouvre en quoi conſiſte la faculté de mémoire, laquelle, à l'occaſion d'une image, en rappelle auſſitôt une autre, ſelon la ſuite & l'enchaînement des perceptions paſſées; encore que ces images n'ayent ſouvent aucun rapport les unes aux autres, comme il n'y en a point entre les mots & les choſes ſignifiées.

Confrontant, après cela, l'idée que ces différentes réfléxions nous donnent de la nature de l'eſprit avec la

théſe

théſe principale qui poſe que la penſée eſt un attribut de l'être abſolu, & que les êtres particuliers douez de penſée, ſont des modes de cet attribut diſtinguez entre eux par leurs objets, je me trouve en état de conclure que mon eſprit eſt donc un mode de penſée, diſtingué des autres eſprits, par l'objet qui lui eſt propre, lequel eſt mon corps; & que toutefois il ne connoît ce corps, ni lui-même, ni ſon éxiſtence, ni ſa compoſition, ni celles des autres, que par les affections de ce même corps.

Ou bien autrement: car l'on ne ſçauroit trop répéter de tels principes & en trop de maniéres différentes. L'eſprit humain eſt établi par la connoiſſance intime & ſenſible qu'il a néceſſairement de tout ce qui arrive au corps humain compoſé, remué, changé, réparé dans ſes diverſes parties, qui ſont elles-mêmes changées, compoſées, remuées, réparées &c. Mais il n'eſt point établi par l'idée ou la connoiſſance des mouvement, compoſition, changement & réparation du corps ni de ſes parties; parceque l'idée objective qui fait toute la réalité des êtres particuliers, n'établit l'éxi-

l'éxiſtence des eſprits que ſur la ſenſibilité des affections de leurs objets, qui ſont les corps.

Ces véritez qui ſe dévelopent peu-à-peu me font appercevoir (quoiqu'encore avec quelque confuſion) que le ſiſtême qui établit l'eſſence des eſprits, dans la ſeule & pure penſée, eſt bien plus ſubtilement imaginé, qu'il n'eſt véritable ou ſolide. En effet, il m'eſt auſſi difficile de concevoir une penſée ſans objet, ſans repréſentation & ſucceſſion d'images, qu'une ſenſation ſans organes. Que ſeroit, par éxemple, une ame ſéparée de ſon corps, ſinon une penſée vague, indéfinie, dépouillée d'objet réel & de ſentiment? Il eſt vrai toutefois, que l'être étant infini, & ſes modalitez pareilles, on n'a pas de fondement ſuffiſant pour nier qu'il ne puiſſe y avoir d'autres intelligences, fort au-deſſus des eſprits humains; comme il y en a pluſieurs, & dans une immenſe quantité qui ſont au-deſſous, en divers degrez d'inferiorité; pourvû cependant que l'on accorde à celles-là, des objets particuliers, dans quelqu'un des attributs divins.

Que ſi l'on pouſſe plus loin cette diſ-

diſcuſſion, on découvrira de même la raiſon pour laquelle l'eſprit ne ſe connoît point lui-même, ignorant & ſa nature & ſon eſſence, ſes propriétez, le reſſort de ſes actions, ſa véritable durée, & pour tout dire, les fondemens certains de ſon repos, ou de ſon eſpérance. Il peut, à la vérité, doubler & tripler ſes idées; c'eſt-à-dire, avoir des idées des idées de ſes affections; parceque les unes & les autres ſont toujours des perceptions; mais il ne s'en connoît pas mieux lui-même, puisque n'éxiſtant que comme repréſentation ſenſible & ſucceſſive des affections de ſon corps, il ne ſçauroit avoir d'idée plus compléte de lui-même, que de l'objet ſans lequel il ne ſeroit pas.

De plus, comme les parties conſtitutives de cet objet ne ſont point de ſon eſſence, & que ce n'eſt que leur aſſemblage, ou la rélation qui eſt entre elles qui le font ce qu'il eſt, il s'enſuit que nulle idée de ces parties ne ſe trouve en particulier renfermée dans l'idée totale de l'être humain; ſi ce n'eſt d'une maniére ſimplement conditionnelle, qui ne ſçauroit

roit procurer qu'une notion abſolument imparfaite du tout.

Ainſi l'imperfection de nos connoiſſances n'eſt malheureuſement que trop fondée, tant ſur l'ignorance où nous ſommes de la véritable nature de nos eſprits & de nos corps, auſſi bien que de leur conſtitution, que ſur l'impoſſibilité de pénétrer celle des objets externes, qui ne ſe communiquent à nous que par les ſenſations. Je ne dois donc plus m'étonner de me trouver dans l'ignorance de ma propre durée, ou de celle des autres; puisque mes notions ſont toutes ſuperficielles, & incapables d'atteindre la nature dans ſon intérieur. Je découvre même la raiſon pour laquelle je me ſuis accoutumé à regarder les événemens comme contingens; ſçavoir d'une part, la certitude que l'éxiſtence des êtres particuliers n'enferme par elle-même aucune néceſſité, & de l'autre, l'ignorance de l'ordre des cauſes & des déterminations ſpéciales qui les font éxiſter, ou qui les détruiſent, ou les font changer de diſpoſition.

Cependant je ne puis ſi peu me connoître & les autres hommes, que

je

je ne ſçache que nous raiſonnons; c'eſt-à-dire, que nous pouvons comparer nos idées entr'elles, & en tirer des concluſions. Comment cela peut-il être, ſi nos eſprits n'éxiſtent que par la ſuite ou ſucceſſion des idées repréſentatives des affections de nos corps? Et cette difficulté réſoluë, quelle eſt la régle de jugement qui nous aſſûrera que nous ſçavons & connoiſſons quelque choſe de certain & de vrai?

A l'égard de la prémiere queſtion, voici comme je penſe que l'on y peut répondre. Il eſt évident que les affections du corps ſont tellement l'objet de l'eſprit, que l'on n'a aucune perception qui ne ſoit penſée, ni réciproquement aucune penſée qui ne ſoit perception; & ſi cela étoit autrement, on penſeroit ſans le ſentir, & ſans en avoir connoiſſance, ce qui eſt abſurde.

Or la mémoire, de laquelle nous avons commencé à former une idée, eſt ſenſiblement le magazin des images de toutes les perceptions, & des idées réfléchies des mêmes perceptions. D'autre part, l'imagination que l'on ſe repréſente comme une puiſ-

ſance

ſance active & libre, & qui n'eſt toutefois que la détermination conſéquente de quelque affection du corps, excite ces images, ſuivant leur rélation & la dépendance où elles ſont les unes des autres. Dirons-nous encore que, pour comparer ces images, pour connoître ce qu'elles ont de pareil ou de différent, pour former une nouvelle idée, pour avoir une nouvelle perception de l'un ou de l'autre, il ſoit beſoin de ſuppoſer de nouvelles facultez à nos eſprits, une appréhenſion qui ſaiſiſſe les objets, un jugement qui affirme ou qui nie, & une raiſon qui concluë?

C'eſt dans une telle occaſion que l'on peut dire que l'homme ſe plaît à multiplier les êtres ſans néceſſité; puiſque la ſimple perception ſuffit pour toutes ces différentes opérations. En effet, n'eſt-il pas évident que, quand il s'agit de comparer deux idées ou deux images, le ſeul ſentiment nous découvre ce qu'elles ont de commun, ou de différent; & que la concluſion n'eſt autre choſe que la ſenſation plus ou moins parfaite de leur convenance ou diſconvenance; laquelle, ſi elle atteint jusqu'au degré

que

que nous nommons évidence & conviction, n'eſt qu'une perception plus vive, & qui en grave d'autant mieux ſon image dans la mémoire, comme toutes les autres de même genre?

Il eſt donc vrai que nos plus ſubtiles penſées, pourvû toutefois que ce ſoit des penſées (car il eſt ſouvent des aſſemblages de paroles qui ne ſignifient rien) ne ſont que les images de nos perceptions, pareilles aux plus ſimples dans le principe commun, qui eſt la ſenſation; mais plus délicates dans les portraits qu'elles nous peignent, parcequ'ils ſont tirez par réfléxion, & conſéquemment plus dégagez de la matiére. Nous nous débitons enſuite ces penſées les uns aux autres, avec plus ou moins de légéreté, de proprieté d'expreſſion, & plus ou moins de plaiſir & de conviction dans l'auditeur, ſelon qu'il eſt en état, par la diſpoſition de ſes organes, d'être touché d'une ſenſation de certaine eſpéce; car nous avons déjà obſervé, que c'eſt la fléxibilité des parties, qui détermine la propriété des eſprits. Ainſi il ne faut point être étonné de trouver des hommes à qui le langage des autres ſoit intel-

ligible, ſans différence d'idiome, parcequ'il doit y avoir même disproportion entre les idées des uns & celles des autres, qu'entre leurs organes & les dispoſitions de leur corps. La même démonſtration s'étend jusqu'à la brute & à l'inſecte qui raiſonnent à leur maniére, par comparaiſon des images qui leur ſont préſentes, & par acquieſcement à l'évidence; c'eſt-à-dire, à la plus forte ſenſation, ſans qu'il y ait d'autre différence entr'elles & nous, que celle de l'organiſation, telle qu'elle ſe rencontre d'homme à homme, quoique dans une moindre diſtance.

Mais ne peut-on pas inſiſter contre ce diſcours & dire que, ſi l'eſprit agit ſur ſes idées, s'il peut effectivement les comparer, les réduire à ce qu'elles ont de commun, & connoître leurs différences; c'eſt mal-à-propos que j'ai dit que ces mêmes idées ſont la forme de l'eſprit, ſans autre différence que celle que l'on conçoit entre la figure & l'étenduë ſolide? Car la même différence qui eſt entre l'homme & ſon ouvrage, doit être entre l'eſprit & le raiſonnement.

On ſe trompe néanmoins, l'eſprit ne

ne travaille point ſur ſes idées, comme ſur une matiére diſtincte de lui-même. Il compare, à la verité, les images de ſes perceptions; il forme des idées de ſes idées; il les redouble, les augmente, les diminuë, les ſépare; mais toujours comme images de ſes perceptions, & jamais comme choſe diſtincte de l'impreſſion ſenſible qu'elle fait ſur lui; puiſqu'il ne peut autrement les connoître, ni autrement en juger.

Quant à la ſeconde queſtion qui regarde les moyens de connoître la vérité & de parvenir à une certitude qui ſeule peut faire le repos de l'eſprit, avant que d'y répondre, il eſt néceſſaire de poſer quelques principes touchant l'imagination & les idées.

La prémiere eſt, que le principe de l'erreur n'eſt pas dans l'imagination; c'eſt-à-dire, que l'eſprit n'erre pas en conſéquence de ce qu'il a des perceptions, & de ce qu'il s'en repréſente les images; mais ſeulement, parcequ'en ſe les repréſentant, il n'a pas de faculté critique, capable de rejetter l'idée de ce qu'il imagine mal: car en formant un concept, s'il connoiſſoit toujours la réalité, ou non-réalité

de ce qu'il imagine, il ne ſe tromperoit jamais.

La ſeconde, que toute idée, entant qu'elle eſt un mode de penſée, eſt vraye & réelle en elle-même, & ne contient rien de poſitif, pourquoi elle puiſſe être dite fauſſe; d'autant que, ſi la fauſſeté étoit quelque choſe de réel, ce ſeroit un mode de quelque attribut de l'être abſolu, ce qui ne peut être. Or le mot, *vrai*, affirme l'éxiſtence de quelque mode, & le mot, *faux*, nie cette même éxiſtence. Par conſéquent il eſt certain que le faux n'eſt point poſitif.

Afin donc qu'une idée ſoit vraie dans le ſens naturel, il ſuffit qu'elle éxiſte; mais afin qu'elle ſoit juſte & proportionnée à ſon objet, & véritable à ſon égard, il faut que cet objet éxiſte réellement, tel qu'il eſt repréſenté par cette idée; & enfin pour que l'eſprit puiſſe acquieſcer à cette idée, il faut qu'il connoiſſe cette convenance, par une perception vive & ſenſible, qui n'admette rien de contraire à elle-même; & l'idée de cette perception eſt le mode de penſée, que nous nommons évidence.

La fauſſeté au contraire ne ſçauroit

roit avoir d'autres principes que la non-éxiſtence des objets, ou des qualitez qu'on leur ſuppoſe; ou bien la négation de ce qui éxiſte réellement. Ainſi je n'y découvre que défaut de connoiſſance; puisque ce ſont les eſprits qui errent, & non les corps. Cependant ce n'eſt pas une ignorance totale; car ſe tromper, & ignorer ſont choſes bien différentes. C'eſt donc une connoiſſance imparfaite, telle qu'elle peut reſulter ou d'une perception confuſe, ou d'une prévention contraire à la verité, ou de la faſcination des paſſions, qui toutes peuvent emprunter la vivacité & la ſenſibilité que nous attribuons à l'évidence; mais qui ſont néanmoins les véritables & les ſeuls obſtacles, qui puiſſent nous empêcher de la reconnoître.

Le caractère propre, l'indice certain de la verité ne ſe peut donc rencontrer ailleurs que dans l'évidence; parceque toute autre eſpéce de conviction deviendra d'abord ſuſpecte à un eſprit libre & non prévenu; au lieu que celle qui eſt l'effet de l'évidence eſt nette, claire & diſtincte, qu'elle n'eſt combattuë par aucune

idée contraire ou disconvenante; mais plutôt qu'elle exclud absolument l'incertitude. En effet, qu'est-ce que sçavoir une verité, si ce n'est la bien connoître, l'entendre parfaitement? Or puis-je avoir le sentiment de cette connoissance sans son idée, ou son idée sans sa perception? Il m'est impossible de sçavoir que je doute, ou que je suis certain, si de fait & précédemment je n'ai le sentiment, ou la conscience de mon doute & de ma certitude: mais ce n'est point la suite, ni la conséquence d'une étude laborieuse, ou de l'art de construire des sillogismes. Tout se fait ici par sentiment, auquel il n'est pas en notre pouvoir de contredire, ou de refuser un acquiescement intérieur.

Au contraire l'erreur est une image imparfaite & déguisée qui représente un objet qui n'éxiste point, ou qui le revêt de qualitez qu'il n'a pas, ou qui nie celles qu'il possède; laquelle image, entant qu'elle est le concept d'un être pensant, est pourtant réellement un mode de pensée, aussi bien que l'évidence, qui est mode d'une autre espéce; mais leur réalité pareille quant à l'éxistence, ne l'est pas quant

à la

à la repréſentation; puisque l'une eſt ſuppoſée d'objets qui éxiſtent tels, & l'autre d'objets qui n'éxiſtent point. Il s'enſuit donc que l'idée vraie & l'idée fauſſe différent entre-elles comme l'être & le non-être; puisque telle eſt la différence de leurs objets.

Mes idées s'éclairciſſent, je le vois bien; & cependant cette évidence, qui doit bannir l'incertitude, & faire connoître nuëment la vérité, paroît encore fuir devant moi. Un nuage de difficultez nouvelles vient me confondre, & je reſſens toute la force des préjugez de l'habitude & de l'éducation: car dans le fond n'y a-t-il pas parmi nous une ſcience qui nous apprend à juger de la force, ou de la foibleſſe d'un raiſonnement; un art qui enſeigne la maniére de perſuader les autres, d'entraîner leurs ſentimens, & de les convaincre? Mais ſi cette ſcience eſt véritable; ſi cet art n'eſt pas une fiction, que devient toute la prétenduë mécanique des idées, des perceptions & du raiſonnement machinal? Nous ſentons, en effet, que le raiſonnement eſt un ouvrage de l'eſprit, dans lequel non ſeulement il diſcerne les preuves qu'il veut em-

ployer, après en avoir eſtimé la valeur; mais il les arrange, les diſtribuë, les ſoutient les unes par les autres; en un mot, il le compoſe à ſa volonté. D'autre part, s'il s'agit de perſuader, d'obtenir, de deffendre, d'accuſer, il y a un art dans la conduite de la parole & des expreſſions qui ne manque guéres la fin qu'il s'eſt propoſée; mais ces paroles & ces expreſſions ne ſont que les ſignes de nos idées. Si donc l'art tombe ſur celles-là, il régle par conſéquent celles-ci, & les régle les prémieres ſans nulle difficulté. Eſt-il une ſcience, un art, une méthode qui puiſſent régler des effets ſuppoſez déterminez par des cauſes étrangéres, & totalement indépendantes de nous? De plus, quelle eſt la faculté qui nous reſte capable d'employer cet art & cette méthode, ſi l'idée que nous avons de la volonté n'eſt qu'une pure chimere, & ſi nos organes ne ſont employez que par une détermination qui a ſa cauſe hors de nous? Voilà les difficultez que l'ancien préjugé fait encore naître chez moi.

Mais avant de travailler à les reſoudre, il eſt néceſſaire, ce me ſemble, de

de convenir de la ſignification des termes, *ſcience*, *art*, *méthode*.

Quant au prémier, je croi que par le nom de ſcience nous devons entendre un amas régulier & méthodique, compoſé d'un certain nombre d'idées vrayes & définies concernant tel ou tel ſujet. Et ſuivant cette définition, l'on peut aſſurer qu'il ne ſçauroit y avoir de ſcience fauſſe, puisque nous ſuppoſons qu'elles doivent toutes être établies ſur des idées vrayes. Partant il demeure évident que la ſcience doit être définie une connoiſſance véritable & méthodique de quelque ſujet, qui s'acquiert ou par inſtruction, ou par expérience; & ainſi je rejette la frivole définition de l'Ecole qui, ſuppoſant que la ſcience eſt la connoiſſance des ſujets par leurs cauſes, les exclud toutes en général, puisque nous n'avons point de telles connoiſſances. Mais il ſuit de notre définition, que le fondement de toute ſcience eſt l'organe de la mémoire, dont le devoir & la proprieté eſt de conſerver les images de toutes ſortes d'idées, & de toutes ſortes de perceptions.

2°. J'appelle art, toute opération

méthodique des organes humains, concourante avec les idées & les images tracées dans la mémoire, par l'inſtruction & l'expérience. Et je remarque ſur ce ſujet que l'homme étant automate (c'eſt-à-dire remuant ſon propre corps ſelon certaines déterminations) il peut par conſéquent exciter & appliquer ſes organes, ſuivant les mêmes déterminations. Et d'autant que la mémoire eſt compriſe au nombre de ces organes, la méthode de donner un ordre aux idées qui y ſont conſervées tombe auſſi bien dans le rang des arts, que la direction de la langue ou de la main, ou de tout autre organe plus ſenſible qu'elle ne l'eſt.

Enfin j'appelle méthode, l'uſage réſultant de l'expérience, qui fait connoître ſenſiblement les moyens les plus faciles, pour parvenir à une fin propoſée; & partant l'organe naturel de l'art & de la méthode, eſt l'imagination, qui fait revivre également toutes les images contenuës dans la mémoire, ſoit comme termes, ſoit comme moyens, ſoit comme piéces inutiles.

Or ces définitions poſées, qui peut

nier

nier que la ſcience, l'art, la méthode ne puiſſent être acquiſes & employées par l'homme, être machinal & déterminé par ſes cauſes externes, tel que nous l'avons dépeint ? Il peut avoir des idées vrayes, dès que l'on ſuppoſe qu'il en peut avoir de quelque eſpéce que ce ſoit; mais il eſt évident qu'il n'en ſçauroit avoir aucunes ſans perception, & par conſéquent ſans cauſe externe. Or comme l'expérience propre & particuliere de l'homme ne lui peut fournir qu'un nombre très-borné d'idées vrayes, parceque la vie eſt courte, les occaſions rares, & parceque l'eſprit n'eſt presque jamais attentif; il a d'ailleurs l'avantage de pouvoir profiter de l'expérience des autres, en recevant d'eux, par l'organe de la parole, la perception de certaines images vrayes, qu'ils ont eux-mêmes reçûës de ceux qui les ont précédez, ou de leur propre expérience.

Or qui pourroit douter, que de ce nombre d'idées ſuppoſées vrayes, il ne ſe puiſſe former une connoiſſance véritable, c'eſt-à-dire, une ſcience concernante tel ou tel ſujet ? Qui pourroit pareillement douter que ces

idées ne ſoient ſuſceptibles de quelque ordre & de quelque arrangement, ſurtout de la part de ceux qui les ayant longtemps poſſedées, les ont maniées & comparées à loiſir, & ont connû les nouvelles perceptions, que cette comparaiſon a produites en eux? D'où ils ont conclu qu'elle feroit le même effet chez les autres. Méthode qui a produit les différens ſiſtêmes de ſcience que nous voyons, & qui forme tous les jours ce que nous appellons un raiſonnement, qui n'eſt autre choſe (comme il a été dit) qu'un amas de perceptions réfléchies; c'eſt-à-dire, nées de la comparaiſon d'autres idées, ou perceptions précédentes.

Or comment douter que la mémoire ne conſerve les images de ces nouvelles perceptions dans l'ordre & la rélation où elles lui ſont préſentées, ou dans celui qui dépend de la configuration des parties de l'organe, ſuivant lequel une idée en rappelle une autre progreſſivement, jusqu'au terme de la détermination, qui a excité la prémiere? Cela ne ſouffre aucune difficulté, & ne peut même être autrement. J'avouërai toutefois, parce-

que

que c'eſt une conſéquence néceſſaire de la mécanique de l'être humain, qu'il y a des organes mieux diſpoſez les uns que les autres, pour acquerir les perceptions, ou images réfléchies, comme il y en a d'autres qui les conçoivent plus nettement, d'autres qui les expriment avec plus de force, ou plus de graces & de légéreté; car la perſuaſion qui n'eſt autre qu'une perception préférée par celui qui en eſt touché, eſt une conſéquence ou de la paſſion que l'orateur ſçait remuer & conduire, ou de l'évidence des raiſons qu'il ſçait employer, leſquelles deviennent perceptions chez l'auditeur, comme elles l'ont été prémiérement chez lui.

Que devient, après ce détail, toute la force des objections que je me ſuis propoſées? En effet conçois-je mieux que l'eſprit ait une puiſſance réelle d'inventer & de forger des raiſons à diſcrétion, que je ne conçois que ces raiſons étant toutes faites, il en a la perception, par la comparaiſon que le ſentiment opére en lui, des images des objets qui lui ſont préſens, ou qui ſont gravées dans ſa mémoire, & qu'il a le pouvoir d'exprimer cette

perception devenuë idée, ſoit par la parole, ſoit par l'écriture? Y a-t-il plus de vrai-ſemblance à ſuppoſer que l'homme peut gouverner ſa main pour faire quelque ouvrage, qu'à dire qu'il conduit ſa langue & ſes expreſſions, & que ces expreſſions ſont les ſignes de ſes idées, de leur netteté, clarté, arrangement, ordre & conſéquence? J'avouë que je ne comprens pas ſur quoi l'on peut fonder la disparité de cette oeconomie, puisque ſi l'homme a la direction arbitraire de l'un de ſes organes, il doit avoir celle de tous les autres, ou au contraire.

Ainſi la difficulté ſe réduit eſſentiellement à l'article de la volonté, laquelle on imagine être la ſeule faculté qui puiſſe employer & diriger les organes humains. Mais il eſt aiſé de juger, parceque nous avons dit, que nous n'avons pas prétendu attaquer la réalité de la volonté, entant qu'elle exprime le déſir qui eſt véritablement le principe & le reſſort de toutes nos actions; & que nous ne la nions qu'au ſens où elle eſt ſuppoſée une faculté libre & indéterminée par une autre cauſe qu'elle même; ce qui eſt abſolument oppoſé à la nature

ture d'un être modal & non-néceſſaire.

Quant au deſir, dont nous expliquerons la nature plus éxactement dans la ſeconde partie de cet ouvrage, il ſuffit de conſidérer qu'il n'en eſt aucun qui ne ſe rapporte à quelque objet, pour ſe convaincre qu'il n'en eſt point auſſi qui ne ſoit néceſſairement déterminé, & par conſéquent incapable d'aucune autre eſpéce de liberté que de la ſpontanéïté, par laquelle vouloir & déſirer deviennent une même choſe. Ainſi comme il eſt vrai de dire que l'excluſion de l'objet exclud conſéquemment la réalité du déſir, il faut avouer que l'impreſſion de l'objet eſt la cauſe néceſſaire de la détermination du deſir.

On dira peut-être que l'homme déſire en général d'être heureux, & que c'eſt le prémier mobile de ſa volonté qui ſe porte enſuite librement vers les différens objets. Mais cette objection n'eſt fondée que ſur une erreur d'imagination qui nous fait croire que, comme nous ſommes contens quand nos déſirs ſont ſatisfaits, nous ne déſirons que pour nous rendre heureux. D'où l'on conclud que

que nous ne déſirons rien que par rapport à notre bonheur, qui eſt le terme néceſſaire de nos déſirs, & que nous ambraſſons les objets ſimplement par occaſion. Cependant comme ſur de ſemblables matiéres, l'expérience eſt le guide le plus ſûr, je croi que l'on peut aſſurer que nul homme n'enviſage le bonheur ſans détermination d'objet, dans la joüiſſance duquel il eſpére vainement le trouver; puisque la ſatisfaction d'un deſir ne ſçauroit déterminer celle d'un autre, & que les impreſſions des objets ſont toutes ſucceſſives & indépendantes les unes des autres. Je me réſerve à traiter cette matiére dans la ſuite avec plus de préciſion & d'étenduë, pour développer le fond de la mécanique de nos deſirs, & conſéquemment celle de nos Paſſions. Mais j'en ai dit aſſez en ce lieu pour faire connoître en quelle maniére le déſir ſupplée à la volonté dans la direction des organes humains.

Venons enfin à la recherche principale & véritablement eſſentielle, qui conſiſte à déterminer s'il eſt poſſible de connoître la proportion d'une idée avec ſon objet éxiſtant, & ſuppoſée cette

cette poſſibilité, quels ſont les moyens & les régles qui peuvent nous conduire à une telle connoiſſance. Cette diſcuſſion eſt d'autant plus néceſſaire, qu'elle ſeule peut nous aſſurer que nous ſçavons quelque choſe de vrai, & qu'elle ſeule peut, pour ainſi dire, vérifier l'idée de l'évidence, dont l'erreur emprunte ſi ſouvent la reſſemblance.

Or le prémier pas qui ſe puiſſe faire dans cette recherche, nous convainc abſolument de la verité que nous avons déjà ſi ſouvent exprimée; ſçavoir qu'il ne ſe paſſe rien dans l'œconomie de l'entendement humain, qui n'ait ſa cauſe effective dans le ſentiment, par lequel nous diſtinguons les objets & leurs images d'une maniére évidente & irréſiſtible; puiſqu'il n'eſt pas plus en notre pouvoir de confondre les images du blanc & du noir, c'eſt-à-dire, de nous repréſenter l'un comme l'autre, que d'anéantir la différence phyſique & réelle qui eſt entre ces deux couleurs. Mais ſi nous ne diſtinguons poſitivement les objets les uns des autres, qu'à raiſon de la perception que nous en recevons, il s'enſuit que nous ne diſtinguons

guons pas autrement leurs images, & qu'ainſi la ſenſation & l'idée qui en réſultent, ſont les principes néceſſaires de nos jugemens.

Que ſi l'on pouſſe plus loin cette réfléxion, en l'étendant jusqu'à la proportion de l'idée avec ſon objet, il eſt encore évident que le ſentiment en eſt le juge naturel & inconteſtable, puisqu'il n'eſt pas en mon pouvoir de former une image différente de ma perception, ni de me repréſenter l'amer comme le doux, ou le blanc comme le noir. Or c'eſt préciſément cette inévitabilité du jugement ou de la concluſion, qui ſe fait par l'eſprit, en conſéquence de la perception qui s'appelle évidence; par où l'on entend la certitude que nous avons de la conformité de notre idée avec l'objet qu'elle repréſente.

En effet, quelle eſpéce de certitude ou de conviction pourrois-je éxiger, ou imaginer autre que celle qui réſulte du ſentiment, afin de demeurer perſuadé que l'idée que j'ai du blanc eſt conforme à la blancheur que je vois, & différente du rouge que je vois auſſi? Il en eſt de l'évidence comme de toutes les autres idées ſim-

ſimples, lesquelles il eſt impoſſible de repréſenter par quelque amas que ce ſoit d'autres idées, ou de mots choiſis pour les ſignifier. En effet l'idée de l'évidence n'admet aucune compoſition. C'eſt un acte ſi ſimple que nulle autre idée que celle qui lui eſt propre ne la ſçauroit repréſenter ; mais ſa puiſſance eſt ſi effective, que, comme elle exclut néceſſairement le ſoupçon, la défiance & le doute, elle convainc abſolument l'eſprit, par une perception également ſure & irréſiſtible. En demander, ou prétendre davantage de la nature de l'homme, c'eſt ignorer ſes forces & ſa conſtitution : & tout ce que l'on imagine au de-là, n'eſt autre chose que ſubſtituer de très-vaines chiméres à la vérité la plus ſenſible.

Je ſçai bien que l'on objectera les erreurs ſi communes de nos ſenſations, qui ſont une apparence de preuve contraire à cette propoſition ; mais il faut faire attention que ces erreurs mêmes ne ſont découvertes, ni corrigées que par d'autres ſenſations, ſans leſquelles aucune ſorte de raiſonnement ne nous pourroit convaincre de la prémiere erreur. Lorsqu'en enfon-

fonçant ma canne dans l'eau, la perception me la repréſente rompuë, il n'y a point de meilleure preuve pour me faire connoître que c'eſt une erreur de la ſenſation, que de retirer la même canne de l'eau; & je puis dire que toutes les raiſons recherchées par les régles des réfractions, pour aſſigner la cauſe d'une telle apparence, n'ont pas été imaginées pour la prévenir, parcequ'elles ſeroient réellement inſuffiſantes, ſi la ſeconde perception ne les juſtifioit.

Si la nature avoit tellement diſpoſé de notre conſtitution, que toutes nos perceptions concouruſſent à former la même erreur, l'objection propoſée auroit toute la force qu'on lui ſuppoſe; mais puisqu'au contraire l'expérience nous aſſure qu'une eſpéce de ſenſation corrige l'autre, il faut toujours revenir au ſentiment, pour fonder ſolidement ce que nous appellons évidence; c'eſt-à-dire, la conviction que nos idées ſont conformes à leurs objets.

Il ſe trouve des hommes qui penſent ſur ce ſujet d'une façon plus étonnante qu'on ne la pourroit peut-être imaginer: Car après avoir établi que la

la verité, comme la vertu, la ſainteté, la juſtice &c. n'éxiſtent qu'en Dieu, archetype de toute perfection, ils diſent que l'homme avoit été prémierement formé avec un rapport eſſentiel à ces mêmes perfections, & qu'il n'en a été détourné & rendu ſujet à l'erreur que par ſon peché. De telle ſorte néanmoins qu'il lui reſte encore une lumiére naturelle, dont la propriété eſt de reconnoître cette vérité, quoique cachée ſous d'épaiſſes ténébres, & de s'attacher à elle; après quoi, l'intelligence aveuglée & la volonté corrompuë ſe trouvent tout d'un coup éclairées & ſoumiſes par l'opération de la grace Divine.

Or qu'entendent-ils, ou que doit-on comprendre par ces termes de verité ſubſtancielle, idéelle, ou archetype? N'y a-t-il pas autant de véritez qu'il peut y avoir de faits, de propoſitions ou d'idées? Et peut-on, avec quelque ombre de vrai-ſemblance, imaginer une vérité idéelle, en conſéquence de laquelle mon papier eſt réellement blanc, comme il me le paroît, & ſans laquelle il ſeroit peut-être noir? De telles idées ne ſont ni ſen-

ſenſibles, ni évidentes; & c'eſt le moins que l'on en puiſſe dire.

Mais on me dira peut-être qu'il n'y a pas plus de probabilité à ſoutenir que les ſeules ſenſations puiſſent rectifier réciproquement leurs erreurs; & que, ſuppoſé que cela fût, il ſeroit encore impoſſible de déterminer le motif de préférence, par lequel le jugement ſe devroit déterminer plutôt pour une ſenſation que pour l'autre.

A l'égard de la prémiere partie de cette objection, elle eſt ſuffiſamment réfutée par l'expérience univerſelle. Mais à l'égard de la ſeconde, qui contient une difficulté eſſentielle, il eſt néceſſaire d'en chercher la ſolution. En effet, ce n'eſt point la vivacité d'une ſenſation qui peut décider de la vérité de l'idée qui nous repréſente un objet. Ce n'eſt point non plus la régularité de la ſenſation; car qui pourroit éxiger d'autres régles dans le ſentiment, que le ſentiment même? Que faut-il donc pour nous engager à préférer une ſenſation à une autre, pour acquieſcer à l'évidence de l'une, & pour reconnoître l'erreur de l'autre?

L'obſtacle le plus fatal aux connoiſſan-

noiſſances des hommes eſt toujours leur propre dispoſition. Prévenus de paſſions de telle ou telle eſpéce, dévotion, débauche, haine, amour, jalouſie, curioſité; ils ne voyent presque rien dans ſon état naturel. L'objet eſt toujours déguiſé par la couleur du milieu, au travers duquel il eſt apperceu. Attendez donc que la dispoſition de l'organe ſoit changée, qu'elle ſoit rétablie dans une juſte libration, & la perception ſera d'une eſpéce toute différente, auſſi bien que la détermination du jugement.

Mais quel ſera le juge de cette dispoſition de l'organe, me dira-t-on? A cela je n'ai rien à répondre, que ce que je dirois à un homme réveillé ſubitement d'un profond ſommeil par la terreur de quelque ſonge. Aſſurez-vous de votre état, connoiſſez votre dispoſition, & jugez enſuite de la cauſe de votre crainte, ou de toute autre paſſion que vous reſſentez. Et en effet, entre tous les éxemples que je pourrois choiſir, pour faire connoître, de combien la certitude d'une perception l'emporte ſur une autre, il n'y en a point de plus convenable que celui du ſommeil & de la veille,

ou

ou plutôt des ſenſations qui nous arrivent dans l'un ou l'autre de ces deux états. L'impreſſion des unes & des autres eſt ſouvent également puiſſante. La mémoire en eſt auſſi diſtincte; les paſſions qui en réſultent ſont auſſi vives, & même l'imagination en eſt tellement ſéduite, qu'elle ignore quelquefois ſi les idées qu'elle a priſes en ſonge de certaines perceptions ne ſont pas réellement l'effet de ſa réflexion.

Or je demande à mon tour, par quelle régle l'homme diſtinguera certainement les perceptions de la veille, d'avec celles du ſommeil. Et comme il eſt impoſſible qu'il y en ait d'autres que le ſentiment même, j'en conclurrai toujours que l'évidence ne peut être légitimement fondée que ſur le ſentiment.

Cela eſt bon, me répondra-t-on, pour les éxemples que vous propoſez, où l'on peut avoir différentes perceptions d'un même ſujet; mais on ne le ſçauroit appliquer raiſonnablement aux objets, desquels la perception eſt toujours ſemblable, quoiqu'il ſoit conſtant qu'elle nous trompe. Telle eſt celle qui nous repréſente les étoiles, com-

comme de petits flambeaux attachez au firmament, ſans aucune notion de leur véritable grandeur, ni de la diſtance immenſe qui ſe trouve entre elles & nous. Or c'eſt un fait dans lequel nous ſommes manifeſtement trompez, & à l'égard duquel nulle ſorte de perception directe ne nous ſçauroit conduire à une évidente vérité.

Mais cette objection n'a pas la même force que la précédente, & ne contient proprement qu'une redite frivole. Les régles d'optique qui nous conduiſent à juger ſainement de la véritable grandeur des corps éloignez; celles qui nous apprennent à meſurer certainement les diſtances, ſont-elles autre choſe que des perceptions digérées, réduites en méthode, & ſi généralement vérifiées par tous les hommes verſez en leur pratique, que les concluſions qui s'en tirent, ont acquis un titre de certitude qui ne peut plus être balancé, & encore moins contredit par nos perceptions particuliéres, que le bon ſens deſavouëra toujours, lors qu'elles leur ſeront contraires. Je reconnoîtrai toutefois qu'en ce cas, tous les hommes n'ont pas le

même degré d'évidence à l'égard des véritez contraires à leurs perceptions. Mais pour juſtifier ma propoſition, il ſuffit que le Mathématicien, qui ne voit pas les étoiles de plus près que moi, ni différemment, corrige ſa propre perception d'une maniére démonſtrative & invincible, par le moyen d'autres perceptions vrayes, ſur les quelles ſes régles & ſes maximes ſont établies, & qui paroîtroient également vrayes & convaincantes à tous, ſi tous les avoient étudiées.

Qu'il me ſoit permis de m'arrêter ici quelque inſtant, pour admirer la merveilleuſe dispenſation de la nature, laquelle ayant enrichi la conſtitution de l'homme de tous les reſſorts néceſſaires pour prolonger jusqu'à certain terme, la durée de ſa fragile éxiſtence, & pour animer la connoiſſance qu'il a de lui-même, par celle d'une infinité de choſes éloignées, ſemble avoir exprès négligé de lui donner des moyens pour bien connoître celles dont il eſt obligé de faire un uſage plus ordinaire, & même les individus de ſa propre eſpéce. Cependant, à le bien prendre, c'eſt moins l'effet d'un refus que celui d'une extrême libe-

liberalité; puisque s'il y avoit quelque être intelligent, qui en pût pénétrer un autre contre ſon gré, il jouïroit d'un tel avantage au-deſſus de lui, que par cela même, il ſeroit exclus de ſa ſocieté, au lieu que dans l'état préſent, chaque individu jouïſſant de lui-même avec une pleine indépendance, ne ſe communique qu'autant qu'il lui convient.

D'ailleurs, il n'importoit guéres au bonheur eſſentiel de l'homme, qu'il eût cette juſte & vraye connoiſſance des objets, dont il n'a que l'uſage extérieur. Il peut, ſans préjudice de ſa félicité, ignorer la nature de l'or & de l'argent, pourvû qu'il en poſſéde à ſuffiſance de ſes beſoins. Il peut ignorer de même l'intime nature des animaux, ou celle des individus de ſon eſpéce; puisque la prémiere impreſſion paſſive l'inſtruit aſſez de ce qu'il en doit eſperer, ou craindre.

Mais à l'égard des connoiſſances néceſſaires au bonheur de l'eſprit, quoique le partage en ſoit ſi différent, il ne manque néanmoins rien à perſonne, de ce qui eſt convenable à ſa propre diſpoſition, à l'étenduë de ſes

forces. Verité en conſéquence de laquelle on voit chacun content de ce qu'il poſſéde, & ſans laquelle il eſt vrai de dire que le partage de l'éxiſtence auroit été trop inégal.

Ce n'eſt pas toutefois encore le bienfait entier de cette ſage dispenſatrice de notre bonheur; car comme pour exciter l'homme à la recherche des connoiſſances qui peuvent contribuer à ſa perfection, ou à ſon mieux être, elle lui a donné l'aiguillon de la curioſité; non pas comme une proprieté détachée & hors d'œuvre; mais comme une conſéquence de ſon être machinal, qui doit ſervir de ſupplément à ce qui manque à la conſtitution organique, cette curioſité ne ſçauroit être bornée à des objets choiſis; mais elle doit s'étendre auſſi loin que les forces du reſſort qui lui donne l'être. Raiſon pour laquelle elle s'applique auſſi bien, & même plus ſouvent aux objets d'uſage, qu'à tous les autres; parcequ'ils tombent plus communément dans la ſphére de ſon activité.

Mais il en reſulte un autre grand avantage, puisque ſes différens efforts ont enfin produit des régles & une mé-

méthode, par le moyen desquelles on peut juger ſainement & juſtement de la vérité contenuë dans l'idée des objets les moins pénétrables à notre connoiſſance, la néceſſité & l'habitude en ayant donné les leçons.

Et 1°. nous avons conceu que ce qui eſt commun à tous ne peut produire qu'une idée égale & parfaite de lui-même; tant parceque le ſentiment en eſt univerſel & égal, que parceque, dès qu'il eſt ſuppoſé commun, on n'en ſçauroit former de notion particuliere, & c'eſt le ſeul cas qui pourroit en rendre l'idée fauſſe.

2°. Il eſt évident que ce qui eſt commun à tous & à toutes parties de tous, convient à l'idée objective de tous; c'eſt-à-dire, à l'idée qui eſt en Dieu de toutes les modalitez de ſes attributs; & cette idée eſt, comme nous l'avons vû, le fondement de la réalité de tous les êtres; du mien comme celui de tous les autres. Si donc je me connois moi-même, & ſi je connois en même temps quelque autre choſe, ce ne peut être que parceque nous avons de commun; & alors bornant ma connoiſſance à ce

point commun, je dois être certain qu'elle eſt parfaitement juſte.

Il eſt vrai que je connois auſſi les choſes avec diſtinction, & que leur idée objective en Dieu n'eſt pas moins réelle à l'égard de cette diſtinction, qu'à l'égard de ce qui eſt commun; mais comme la particularité diſtinctive les éloigne de moy, loin de les en approcher, il eſt certain que je n'en aurois jamais de connoiſſance, ſi nous n'avions rien de commun.

Je puis donc me tromper en jugeant de ce que les individus ont de particulier; mais je ne ſçaurois errer à l'égard de ce qui nous eſt commun; ou bien il ſeroit vrai que je ne me connoîtrois pas moi-même: ainſi je dois conclure régulierement, qu'il y a des notions communes à tous les êtres intelligens, & que ces notions ſont véritables, c'eſt-à-dire, conformes aux objets, dont elles préſentent l'idée.

Mais on peut encore aller plus loin, & affirmer que les notions conſéquentes des prémieres notions vraies, ſont auſſi vraies; ſuppoſant toutefois la verité de la conſéquence, au ſujet de

de laquelle on ſe peut tromper par différens moyens, qui ne ſont pas du ſujet préſent, puisqu'il nous ſuffit de ſçavoir, que tout l'art de découvrir les véritez ignorées & acceſſibles, doit conſiſter, ſuivant notre principe, à dépouiller les objets de la particularité qui nous les dérobe, & à les réduire à l'idée commune dans laquelle nous avons vû que l'on ne ſçauroit errer.

Or c'eſt bien à cet égard que la nature nous favoriſe, par notre ſeule conſtitution, ſans étude & ſans travail; de telle ſorte que notre foibleſſe même, & les bornes dans lesquelles notre capacité eſt renfermée, ſervent néceſſairement à nous approcher de la verité; car n'étant capables de contenir nettement qu'une certaine quantité d'idées & d'images, elles tombent d'elles-mêmes dans la confuſion, dès que leur nombre excéde; & alors l'eſprit ne pouvant plus enviſager un détail qui ſurpaſſe ſa force, il les comprend toutes pour abreger, ſous l'idée générale la plus prochaine, l'homme, l'animal, le chien &c. d'où s'eſt enſuivie la néceſſité d'inventer des termes univerſaux, le genre,

l'eſpéce &c. & des termes tranſcendans, *Ens*, *Res*, *aliquid.*

Je dois donc concevoir que, pour juger avec verité des êtres particuliers, il ne faut point s'arrêter aux idées excluſives qu'ils nous préſentent, mais qu'il faut, autant qu'il ſe peut, les conſidérer par rapport aux notions univerſelles dans leſquelles on ne ſe peut pas tromper : au lieu que les idées ſingulieres ſont rélatives à nos perceptions qui ne ſçauroient jamais être égales ; puiſque les organes qui les reçoivent, ſont tous ſi différens ou ſi foibles, que ſouvent il ne faut qu'un léger intervale de temps, pour les rendre diſſemblables à eux-mêmes. Sur quoi nous remarquerons en paſſant qu'il n'y a pas lieu de s'étonner que les Philoſophes qui ont voulu expliquer les choſes naturelles par les différentes images qu'ils s'en ſont formées, ayent été ſi peu d'accord.

Au reſte, pour achever d'expliquer mon idée touchant les moyens de parvenir à la connoiſſance de la verité, il n'eſt, ce ſemble, beſoin que de montrer diſtinctement les occaſions communes de l'erreur, ou plutôt définir de quelle maniere il arrive que

nous

nous nous trompons, par erreur de perception, par erreur d'imagination, ou par erreur de toutes les deux enſemble. Mais comme il faudroit employer des éxemples, & entrer dans un détail qui pourroit divertir notre idée de l'objet principal de ce Traité, j'en reviens à la certitude qui ſe rencontre dans les notions communes, quoique non ſoumiſes à la perception ou à l'imagination; & c'eſt à cet égard qu'il eſt vrai de dire que la conviction & la certitude que nous avons de l'éxiſtence de Dieu conſideré comme ſubſtance abſoluë, ou comme l'être ſubſtanciel & véritablement infini, ſurpaſſe toute autre eſpéce de certitude & de conviction, puisque non ſeulement elle eſt commune à tout être intelligent & capable d'attention & de réflexion; mais qu'il n'eſt rien dans l'Univers, qui puiſſe être conceu indépendemment de lui, qui eſt la cauſe ſuprême & la ſource néceſſaire où chaque modalité puiſe ſon éxiſtence; pourvû toutefois qu'au lieu de l'être abſolu, on n'en faſſe pas un être particulier, orné de qualitez, à la diſcrétion de notre imagination: car alors ce ne ſeroit plus l'objet

d'une idée commune à tous, mais celui d'une idée particuliere, dont l'éxiſtence ne pourroit être démontrée que par une perception réelle qui eſt impoſſible.

On demande aſſez communément pourquoi les hommes n'auroient pas une connoiſſance de Dieu auſſi nette & auſſi ſenſible que de toute autre choſe, s'il étoit vrai que ſon éxiſtence fût évidente & néceſſaire, tant par ſa définition que par la nôtre à nous mêmes, & par celle de tout ce qui tombe ſous nos ſens. Mais la réponſe eſt aiſée, ſi l'on a bien compris ce qui vient d'être dit : car outre que l'être abſolu ne ſçauroit être imaginé ſous aucune reſſemblance, c'eſt que chacun ajoûte à l'idée vraye & naturelle qu'il a de Dieu, les images d'une infinité de préjugez, ou receus avec l'éducation, ou produits par nos propres diſpoſitions & notre penchant à la terreur, ou à l'eſpérance. Et comme de ce mêlange capricieux, il ne réſulte que des idées particulieres, dont la démonſtration eſt impoſſible, quoique l'entêtement n'en ſoit pas moindre dans ceux qui en ſont prévenus, il arrive que l'on s'entend rarement,

ment, & que l'on ne ſe prouve rien reſpectivement; le Turc combattant auſſi aveuglément pour l'unité de Dieu, que le Chrétien pour une Trinité non-contraire à l'unité, ou pour l'Incarnation du Verbe.

Mais il y a plus: car cette différence n'eſt pas bornée aux ſeules Religions : elle ſe fait ſentir parmi les ſuppôts d'un même culte; & chacun conviendra que le Dieu des Janſéniſtes, & celui des Moliniſtes n'eſt pas le même, ſuivant leurs définitions. Or ce qui ſe paſſe à l'égard des ſectes entieres étant fondé ſur l'intime nature des hommes, doit être commun à tous; & de-là il faut conclure que, ſitôt que l'on s'eſt laiſſé entraîner hors des bornes de la véritable notion de l'être ſubſtanciel & abſolu, il n'y a perſonne qui ne ſe forge l'idée d'une Divinité à ſa mode, malgré l'impoſſibilité réelle où il eſt de ſe la démontrer à ſoi-même, ou à autrui. A la verité on s'appuye communément ſur la révélation, comme ſur un fondement ſolide & invariable, ſans faire attention, que dans les principes de toutes les Religions & du Chriſtianiſme même, la révélation n'eſt croya-

ble qu'en conſéquence de l'opinion commune. Je ne croirois pas à l'Ecriture, a dit S. Auguſtin, ſi l'Egliſe ne l'ordonnoit.

Il ne nous reſte presque plus rien à dire pour achever l'anatomie de l'eſprit humain; ſinon qu'en réſumant les diverſes propoſitions de ce Traité, on doit demeurer convaincu que l'ame de l'homme n'étant autre choſe, comme ſa définition l'enſeigne, qu'un mode de penſée, dont le corps eſt tellement l'objet, qu'il ne ſçauroit lui rien arriver dont (ſuppoſé l'attention) elle n'ait auſſitôt l'idée & la connoiſſance; comme réciproquement le corps ne ſçauroit avoir perception ni ſentiment, que par le mode de penſée qui lui eſt uni, à ſçavoir l'ame ou l'eſprit; il s'enſuit que, ſi celui-ci pouvoit éxiſter ſeul, il n'auroit aucune idée ni connoiſſance, parcequ'il n'auroit point d'objet précis & déterminé qui pût être l'organe de ſes perceptions, de la même maniere que le corps deſtitué de l'ame n'a plus de ſentiment; parcequ'il n'a point en lui-même de faculté repréſentative de ce qui lui arrive, étant mode de l'étenduë, & non pas mode de penſée.

Et

Et de ce principe il réſulte, comme je l'ai déjà marqué, que les facultez dont on prétend que l'ame humaine ſoit formée, telles que l'entendement, la volonté &c. ne ſont, à proprement parler, que les notions univerſelles des perceptions ſingulieres de l'eſprit, qui emportent connoiſſance, refus, ou conſentement; leſquelles notions ne ſont non plus diſtinctes des actes de volonté & de connoiſſance, que l'eſt l'humanité de tous les individus humains : car comme les propriétez d'un triangle, ou d'un cercle ne ſont point diſtinctes du cercle ou du triangle, & ſont conçûës reſpectivement les unes par les autres: de même je ne ſçaurois concevoir de volonté ſans vouloir, ni d'intelligence ſans idée & ſans repréſentation. Ainſi il doit demeurer conſtant, qu'elles ne ſont autre choſe que des manieres différentes de penſer, & par conſéquent que ce ſont des modes d'un même attribut de penſée, & non des facultez ſinguliéres accordées à l'homme par ſurcroît d'éxiſtence.

De plus, ayant compris, comme nous avons fait, ſur des démonſtrations cenſées évidentes, que toutes les

idées de l'eſprit naiſſent de ſes perceptions, & que la mémoire eſt le magazin organique des unes & des autres, d'où elles ſont tirées, pour former le ſouvenir, c'eſt-à-dire, la repréſentation du paſſé, par le rétabliſſement d'une certaine conformation de parties, je me trouve obligé de conclure préciſément, que la capacité d'imaginer, d'avoir des perceptions, ou du ſouvenir, eſt attachée à l'éxiſtence du corps, & que par conſéquent l'eſprit ne poſſéde ces propriétez que pendant qu'il eſt uni au corps.

On pourroit même aller jusqu'à conclure que, puisque l'eſprit eſt défini un mode de penſée dont le corps eſt l'objet unique & ſpécial, il faut que la deſtruction du corps entraîne conſéquemment la ſienne. Mais ce ſeroit trop dire apparemment : car comme la diſſolution des parties, dont le corps eſt compoſé, ne porte aucun préjudice à leur éxiſtence, parceque leur idée objective ſe trouve en Dieu, quoique ſous une autre forme; ou, pour parler plus clairement, puisqu'elles ne ceſſent pas d'être modes de l'étenduë matérielle, de quelque figure nouvelle qu'elles viennent à ſe revétir,

tir, & par conſéquent de participer à l'éxiſtence de l'être, dont l'étenduë eſt un attribut, de même l'eſprit, qui eſt un autre mode de l'être dans l'attribut de la penſée, ſemble ne pouvoir pas ceſſer abſolument d'éxiſter, tant à raiſon de ſon idée objective qui ſera toujours en Dieu, telle que d'un mode qui a éxiſté en acte, qu'à raiſon du principe général, que l'éxiſtence de l'être étant néceſſaire, rien ne ſe peut totalement anéantir; il ceſſera donc d'être tel mode qu'il étoit; ſes rélations internes & externes ne ſubſiſteront plus: mais tant que la penſée ſera reconnuë pour attribut de la ſubſtance, il ſera vrai de dire que tel mode de cet attribut a éxiſté, rélativement à ſes cauſes & aux effets qui en ſont conſéquents, & qui ſe perpétuent à l'infini; & conſéquemment qu'il éxiſte encore, du moins dans la puiſſance de l'être; puisque, pour rétablir ſa réalité, il ne ſeroit beſoin que de redonner à d'autres parties de matiere, la même diſpoſition & les mêmes rélations, qu'avoient celles qui ont formé ſon corps.

Il s'enſuit donc que je ne mourrai pas tout entier, & qu'une grande partie

tie de moi-même échapera à la ruine de mon éxiſtence modale, ſans que je puiſſe toutefois me flater d'avoir après ma mort, connoiſſance ou notion de ce que je ſuis, ou que j'aurai été; puisque je n'en ai aucune de l'éxiſtence précédente de toutes les parties de matiere, dont je ſuis à préſent compoſé, lesquelles éxiſtoient auſſi réellement, avant que je fuſſe, qu'elles éxiſteront, après que je ne ſerai plus. D'où je conclus qu'il n'y a point de propoſition plus abſurde, que celle dont on ſe ſert, pour nous perſuader qu'il faut croire par proviſion tout ce qui ſe dit de l'autre vie, ſauf l'expérience que l'on en fera après la mort: car outre que celui qui anéantit, pour ainſi dire, ſon éxiſtence préſente, dans l'eſpérance d'une ſeconde éxiſtence qu'il n'aura jamais, risque & jouë tout ce qu'il eſt, & ce qu'il a, contre rien; c'eſt qu'il n'eſt point néceſſaire de remettre après la mort une expérience que la vie nous fournit continuellement, ſoit par la perte journaliére que nous faiſons d'une très-grande quantité de parties; ſoit par l'acceſſion de celles qui viennent prendre leur place; étant

clair

clair & évident, que nous ſçavons auſſi peu ce que deviennent celles qui ſe ſéparent de nous, que ce qu'ont été celles qui s'y joignent; & qu'il faut raiſonner de même touchant notre diſſolution totale.

Notre être corporel conſiſte dans la modification & l'organiſation de certaines parties de la matiere, qui n'ont aucune liaiſon néceſſaire entre-elles; s'uniſſant & ſe ſéparant, ſuivant l'action de certaines cauſes, ſans préjudice de l'organiſation & de la modification qui nous ſont propres; pourvû que les rélations internes ſoient conſervées. Mais quand ces rélations ſont une fois détruites, il eſt évident qu'il n'y a plus d'organiſation, & par conſéquent plus de connoiſſance, ni de ſentiment particulier, puisque le mode de penſée, qui donnoit l'être à l'eſprit, n'a plus d'objet déterminé: ce que je dis, par ſuppoſition qu'il éxiſte encore, ſinon comme mode actuel, du moins dans l'immenſité de l'attribut de la penſée.

Que ſi l'on preſſe cette matiere jusqu'à vouloir déterminer un objet particulier à une penſée réünie à l'infinité de l'attribut, je dirai nettement qu'il

qu'il n'y en a point, & qu'il n'y en peut avoir. Mais ſi l'on ſe contente de demander, en quel ſens je puis donc prétendre qu'un mode de penſée conſerve ſon éxiſtence dans l'infinité de l'attribut, lorsqu'il a réellement ceſſé d'éxiſter, par la diſſolution du mode corporel qui étoit ſon objet propre; je répondrai qu'il n'eſt pas plus difficile de concevoir que, n'éxiſtant pas en acte complet, il peut ſe paſſer, & ſe paſſe effectivement d'objet ſingulier; qu'il ſeroit improbable de ſoutenir, qu'étant confondu dans l'univerſalité d'un attribut, à qui il eſt propre d'éxiſter, il pût être réellement anéanti.

SECONDE PARTIE

DES PASSIONS.

J'ay éclairci l'idée confuſe que j'avois de moi-même, par le compte que j'ai entrepris de me rendre de mes véritables connoiſſances, dans la prémiere Partie de cet Eſſay. Cependant, comme ce que j'en ai obſervé, ne regarde que la maniere d'éxiſter des êtres qui rempliſſent l'Univers, je ne tirerois que la moindre partie de l'utilité que je me ſuis propoſée dans cette recherche, ſi je n'éxaminois 1°. mes affections. Et 2°. la puiſſance que l'on ſuppoſe être en moi de les gouverner. Cet éxamen m'aſſurera mieux de la verité de mes prémieres réfléxions. Il me rendra certain de l'étenduë de mes forces, & peut-être me procurera le fruit précieux de la ſageſſe, s'il eſt vrai, comme la Religion & la Philoſophie l'enſeignent toutes deux, qu'elle ſe puiſſe acquérir par la régle, ou par l'anéantiſſement des Paſſions.

La

La Religion qui doit marcher la prémiere, nous preſcrit l'anéantiſſement des Paſſions, en établiſſant pour principe, qu'il eſt arrivé un deſordre malheureux dans la nature, lequel en a renverſé toute l'oeconomie, & aſſujetti l'homme à la concupiſcence qu'il ne reſſentoit pas auparavant. Que cette concupiſcence eſt la ſource de toutes les paſſions: qu'elle a rendu l'homme charnel & aveugle à l'égard de toutes les connoiſſances intellectuelles, & ſujet à une infinité de mouvemens, quelquefois involontaires, mais toujours condamnables, parcequ'ils ſont contraires au prémier établiſſement.

Quant à la Philoſophie, elle ſuppoſe les paſſions dans la conſtitution de l'homme. Elle les regarde même comme le principe de quantité de bonnes actions; mais elle en éxige la régle & la modération, parcequ'elle reconnoît que leur effet le plus commun, eſt de porter l'homme inattentif, au de-là des termes raiſonnables, & par-là de troubler & de diviſer la ſocieté.

Ainſi la Religion & la Philoſophie s'accordent à ſuppoſer dans l'homme, une puiſſance effective avec laquelle il

il peut ſe rendre maître de ſes paſſions. Et par conſéquent loin de les conſidérer comme effets néceſſaires des loix du mouvement, & de l'arrangement des parties, dont nous ſommes compoſez, elles veulent nous perſuader que nous diſpoſons toujours de nous-mêmes, & que nous ne ſommes jamais déterminez que par notre propre volonté.

La Religion prétend donc que l'homme peut anéantir toutes ſes paſſions par le ſecours de la Grace céleſte; & la Philoſophie, qu'il peut les régler par ſa raiſon. Partant il ne reſte qu'à ſçavoir, ſi ces propoſitions ne ſont pas contraires à l'ordre commun de la nature, en ſuppoſant que l'homme eſt capable d'agir ſurnaturellement dans cet ordre même, ou bien en lui attribuant un droit de commandement dans le ſein de la nature, malgré la dépendance évidente des effets à leurs cauſes, dans tout ce qui réſulte de l'éxiſtence d'un être non-néceſſaire.

L'expérience nous apprend que nous ſommes capables d'action dans une certaine étenduë de forces. L'opinion vulgaire a même attaché l'idée du

du bonheur à cette capacité d'agir. Deſorte que l'on n'eſtime un ſouverain beaucoup plus heureux qu'un particulier, que parcequ'il peut davantage. Cependant, pour former une juſte idée de ce bonheur, il eſt néceſſaire de remonter à la ſource, & de conſidérer que nos actions ſuppoſées libres, ſont des conſéquences de nos déſirs. Ce n'eſt pas toutefois le dernier terme : car pour connoître en quoi conſiſte cette ſatisfaction, il faut ſçavoir quelle eſt la nature de nos déſirs & de l'effort réſultant de leur détermination; mais nous nous arrêterons là; car l'on voit d'abord que la détermination de nos déſirs ne peut avoir d'autre cauſe que nous-mêmes, ou les objets extérieurs qui agiſſent ſur nous. Si nos déſirs ſont conſéquens de notre ſeule nature, c'eſt-à-dire, s'ils n'ont d'autre cauſe que notre puiſſance réelle, ni d'autre objet que nous-mêmes, ils ſeront dits ſimples & directs: mais au contraire, ſi nos déſirs ſont déterminez par les objets extérieurs; c'eſt-à-dire, s'ils ſe portent hors de nous-mêmes, dans quelque eſpéce que ce ſoit, ils ſeront dits compoſez & réfléchis; & plus pro-

proprement, ils ſeront appellez Paſſions, pour exprimer que l'homme déterminé par l'action des cauſes externes, ne concourt avec elles, qu'en prêtant ſa ſenſibilité. Ce ſera donc par rapport à ces deux ſortes de déſirs que j'entreprendrai de fixer ma connoiſſance.

Il ſeroit à ſouhaiter que, pour expliquer les véritez qui vont ſuivre, il fût poſſible d'employer des termes & des raiſonnemens d'un uſage plus commun: mais le choix des expreſſions, en traitant une matiere abſtraite & éloignée des idées vulgaires, n'eſt pas une des moindres peines qui ſe rencontrent dans la réduction des notions Métaphyſiques. Et je prévois avec chagrin, qu'elle me jettera, comme moins accoutumé qu'un autre à ce langage, dans la néceſſité de me ſervir de raiſonnemens plus étendus que je ne voudrois, ou bien d'uſer de quelques répétitions de principes. Cependant je me perſuade que le défaut, presque néceſſaire de l'expreſſion, n'eſt pas l'obſtacle le plus nuiſible à l'intelligence de ces matieres; mais que l'inſuffiſance de nos idées ſur la nature de l'homme, & la confuſion

fuſion où nous jettent les préjugez de l'éducation, en produiſent un autre beaucoup plus eſſentiel, & qu'il eſt néceſſaire de diſſiper, avant de penſer à édifier un ſyſtême raiſonnable ſur les Paſſions.

Nous ſommes prévenus que l'eſprit humain eſt une ſubſtance indépendante du corps, laquelle n'y fait qu'une habitation paſſagere, après quoi elle jouïra ſans lui de tous les avantages de la ſpiritualité. Nous croyons encore que, ſi l'eſprit ſent quelque choſe à l'occaſion du corps & de ſes organes, ſuivant la rélation que Dieu a établie entre eux; il a une infinité d'autres ſenſations, qui appartiennent à ſes propriétez intellectuelles. Enfin nous croyons que notre ame meut notre corps, & qu'elle en détermine toutes les actions par la puiſſance de ſa volonté. Ce ſont-là les préjugez capitaux, ſur lesquels roulent toutes les autres idées que l'on a ſur la nature des eſprits.

Pour juger maintenant raiſonnablement de leur verité effective, il en faut revenir aux notions démontrées dans la premiere Partie de cet ouvrage, ſuivant leſquelles ayant rappelé tous

tous les individus de la nature, au genre abſolument général, ſavoir la notion de l'être, ſans laquelle rien ne peut être compris, je ſuis demeuré perſuadé qu'il ne peut y avoir qu'un ſeul être néceſſaire & éxiſtant par lui-même, & par conſéquent qu'une ſeule & unique ſubſtance, dont tous les individus imaginables ſont des modalitez éxiſtantes, non néceſſairement, & néanmoins déterminément, eu égard à l'action des cauſes qui les tirent du ſein de l'être où tout ce qui eſt poſſible éxiſte, ou réellement, ou virtuellement.

De-là j'ai conclu que je ſuis une modalité particuliere, participante à deux attributs de l'être abſolu, qui ſont les ſeuls qui me ſoient connus, quoique je ſçache qu'il en poſſéde réellement une infinité; mais je vois bien que je ſuis incapable d'en connoître d'autres, que ceux dont je ſuis moi-même compoſé. J'ai de plus conclu en particulier, que ma penſée n'éxiſte que par les perceptions de mon corps, qui eſt ſon objet propre. Deſorte que mon eſprit n'eſt ni une faculté de penſer & d'avoir des idées, ni une idée ſimple, ni propre-

ment une idée compoſée; mais plutôt une ſucceſſion, ou continuité d'idées, qui naiſſent de mes perceptions, tant & ſi long-temps, que la conſtitution organique de mon corps le rend capable de ſentiment.

Ou, pour dire la choſe, s'il ſe peut, plus clairement; je ne conçois point mon eſprit comme un être diſtinct de moi-même, à qui ma penſée appartienne en propre, ſans que mon corps & mes organes y concourent autrement que par occaſion; mais je le conçois comme un être non différent de mon individu perſonnel, penſant, connoiſſant, ſentant, par les perceptions qu'il a de ce qui arrive à mon corps; & non-penſant, connoiſſant, ni ſentant, quand il n'a point de perceptions. Deſorte que les perceptions ſont le fond & proprement la matiére de mon eſprit, s'il eſt permis d'employer une telle expreſſion. Et ainſi l'on pourroit dire que ce que la figure, ou la forme ſont à un corps, les idées le ſont à l'eſprit; l'excluſion de forme détruiſant la nature du corps, comme l'excluſion de la penſée détruit celle de l'eſprit.

J'ai encore conclu du même principe,

cipe, que n'étant point un être néceſſaire, je n'ai pû recevoir l'éxiſtence que par la détermination de certaines cauſes qui me ſont peu connuës, mais de la réalité desquelles je ſuis convaincu; & que ces cauſes de mon éxiſtence particuliere ſont auſſi cauſes de toutes mes idées, ſenſations, perceptions, actions; puisque ſi je n'éxiſtois pas, je ſerois incapable d'aucunes fonctions. Et d'ailleurs, c'eſt une maxime certaine que les conſéquences de l'être ſont auſſi conſéquences de la cauſe de l'être. *Qui dat eſſe, dat conſequentias ad eſſe.* Raiſon par laquelle je ne puis penſer que la faculté qui eſt appellée volonté, ſoit réellement autre choſe qu'une détermination, accompagnée de ſentiment, à l'égard de laquelle on confond le conſentement réſultant de la ſenſation, avec la notion d'un acte libre, lequel ne ſçauroit éxiſter dans un être non-néceſſaire, puisqu'il dépend totalement des cauſes qui le font être ce qu'il eſt, & que ſans cela il ſeroit ſa propre cauſe d'agir, & par conſéquent d'éxiſter: ce qui ne ſe peut, s'il eſt ſuppoſé non-néceſſaire.

Or s'il eſt évident par cette démonſtration

ſtration que l'idée de la volonté ſéparée du déſir, & indéterminée par autre agent qu'elle même, eſt une pure fiction, j'en dois conclure qu'il eſt impoſſible que ce ſoit cette même volonté qui n'éxiſte point, qui remuë mon corps & les autres. Par conſéquent je vois avec évidence, qu'aucun des préjugez, dont j'ai cy-devant fait le détail, n'a de fondement ſolide.

Ce n'eſt pas toutefois aſſez; il faut me convaincre encore qu'indépendamment de la volonté, dans l'aſſemblage des modalitez de penſée & d'étenduë qui conſtituë le moi préſent, il n'eſt pas poſſible que l'un agiſſe ſur l'autre. Enſorte que ce n'eſt ni mon corps qui détermine ma penſée, ni mon eſprit qui détermine mon corps au mouvement, ou au repos; ni à aucun autre genre d'action, s'il en étoit de poſſibles au de-là. En effet j'ai conceu cy-devant, que mon corps & mon eſprit ne compoſent qu'un même individu, ou qu'une même modalité d'éxiſtence, qui peut être conſidérée, tantôt ſous l'attribut d'étenduë corporelle, & tantôt ſous l'attribut de la penſée; & laquelle, malgré le partage idéel que l'on en fait par uſa-

uſage, n'eſt qu'un tout réellement indiviſible, dont l'action n'eſt pas plus propre, ni plus conſéquente d'un attribut, que de l'autre. D'où il s'enſuit que l'ordre, ou l'enchaînement des mouvemens ou affections du corps, eſt le même que celui des affections de l'eſprit, comme réciproquement l'ordre des idées eſt le même que celui des mouvemens. Et partant il ne reſte aucune raiſon plauſible pour établir l'idée d'une détermination réciproque du corps à l'ame, & de l'ame au corps; ſoit qu'on la prenne dans la nature & l'organiſation du corps, ſoit qu'on la prenne dans le ſentiment, par lequel il paroît que l'eſprit meut le corps; puiſque ſuppoſant l'unité de notre être & le ſentiment intime qui en doit réſulter, il doit être impoſſible de diſtinguer le conſentement accordé à une détermination ſenſible, de ce que l'on imagine être un acte libre & volontaire, mais que nous avons vû précédemment ne pouvoir éxiſter dans un être non néceſſaire.

Mais il y a plus. Car il ne nous eſt pas poſſible de déterminer ce qui eſt en la puiſſance du corps; c'eſt-à-

dire, ce qui peut ſortir du fond de la ſimple corporéité, par les forces & les ſeules loix de la nature. On ne connoît ni la fabrique ou conſtruction des corps, ni les fonctions dont ils ſont capables. Qui peut, par éxemple, expliquer par quels moyens les brutes & les plus vils inſectes éxécutent tant de choſes impoſſibles à l'art & au raiſonnement des hommes?

Outre cela, qui eſt-ce qui connoît, par quelle oeconomie, ou par quels moyens un eſprit peut remuer un corps, ſi l'on en doit croire l'axiome univerſel.

Tangere enim & tangi, niſi corpus nulla poteſt res.

Qui connoît pareillement, quels ſont les degrez de force & de viteſſe qu'un eſprit lui peut communiquer? Il eſt donc évident que nul de ceux qui affirment le plus poſitivement que l'ame produit telle ou telle action, par la puiſſance qu'elle eſt ſuppoſée avoir, de mouvoir le corps arbitrairement, n'exprime rien dont il ait une notion claire; c'eſt-à-dire, qu'il connoiſſe évidemment.

D'autre part, ſi l'on veut faire réfléxion à ce qui ſe paſſe dans l'oeconomie de l'homme, on reconnoît que l'action

l'action du corps ſur l'eſprit n'eſt pas moins puiſſante que celle de l'eſprit ſur le corps, quoique la ſenſation en ſoit plus obſcure. Ne voyons-nous pas en effet, que c'eſt de la compoſition du corps que l'eſprit tire ſa force & ſa vivacité? Que c'eſt la délicateſſe des organes & leur fléxibilité, qui rendent les eſprits plus légers & plus généralement propres aux arts, aux ſciences & aux affaires? Que c'eſt le tempérament qui diſpoſe du caractere de l'homme, qui rend l'un colére, & l'autre pareſſeux? Que c'eſt de l'abondance & de la fermentation du ſang que naiſſent les déſirs empreſſez de la volupté? Enfin ne reſſentons-nous pas que l'épuiſement du corps jette l'ame dans la langueur & l'inaction? comme au contraire nous voyons que la fiévre cauſe des délires, & quelquefois des fureurs. Le dormir même eſt une preuve journaliere que les diſpoſitions du corps déterminent les facultez de l'ame, puiſqu'au moment que les ſenſations ſont ſuſpenduës par le ſommeil, l'eſprit n'a plus d'idées, plus de volonté, ni de connoiſſance; ſi ce n'eſt celles qui lui reſtent dans les rêves,

lesquels n'arrivent que lorsque tous les ſens ne ſont pas parfaitement aſſoupis.

Il faut donc reconnoître une fois pour toutes, que le principe des actions réciproques de l'eſprit ſur le corps, & du corps ſur l'eſprit, ne peut jamais être clairement démontré que par la notion de l'unité de notre être modal, quoique réſultant de l'union de deux attributs ſi différens, que le monde s'eſt accoutumé depuis près de deux mille ans à les conſidérer comme des ſubſtances diſtinctes.

Mais que deviendront, me dira-t-on, tous les ouvrages des hommes, toutes les productions des arts, toutes les découvertes des ſciences? Que deviendra ce pouvoir ſi ſenſible à chacun de nous de parler, ou de ſe taire? Comment imaginer que leur détermination ſe puiſſe prendre d'ailleurs que de la volonté de l'homme, de ſon application & de la puiſſance effective qui eſt en lui, de remuer ſon propre corps, & par lui ces maſſes d'édifices qui forment des Villes entieres? Voilà une objection ſpécieuſe; mais ce n'eſt rien dans le fond. Ne confondons point le déſir de l'homme avec

une

une volonté indéterminée par autre agent qu'elle même. Loin de nier que l'homme ſoit capable de former ou de reſſentir des déſirs, nous établiſſons que c'eſt la prémiere conſéquence de ſa ſenſibilité, & le travail préſent ne tend qu'à en développer le principe & les effets. Ce déſir joint à l'art ou connoiſſance méthodique des moyens d'arriver à certain but, conduit les mains de l'ouvrier, & eſt cauſe déterminante du plus prochain effet, qui en reſulte, comme de tous ceux qui s'enſuivent progreſſivement, jusqu'à la perfection de l'éntrepriſe: mais ce déſir a lui-même ſa cauſe déterminante dans le ſentiment du beſoin où l'homme ſe trouve de bâtir une maiſon pour ſe loger, de faire une montre, ou toute autre ſorte d'ouvrage, pour en tirer ſa ſubſiſtance, ou ſes commoditez. C'eſt donc une choſe à part, & toute différente de la volonté, que nous conſidérons maintenant.

Quant à la difficulté qui touche le pouvoir que nous croyons avoir de parler, ou de nous taire, on la reſout communément par la comparaiſon d'un homme qui, preſſé de ſoif, ſe

croit en liberté de boire une liqueur qui lui fait plaiſir; ou par celle d'un yvrogne, *qui dicenda tacenda locutus*, croit avoir dit par jugement, ce qu'il voudroit le lendemain avoir tû toute ſa vie. On pourroit encore la combattre par ce principe commun de la Théologie Chrétienne, que nulle de nos facultez n'eſt libre, par rapport à ſon objet clairement & évidemment connû, quand bien les actes qui en réſultent ſeroient volontaires: mais il vaut mieux la réſoudre par l'expoſition d'une verité, qui ne ſçauroit être trop répétée, ſçavoir que les hommes ſe croyent libres, parcequ'ils ont le ſentiment de leurs déſirs & des actions qu'ils font en conſéquence, & qu'ils n'en ont point des cauſes qui les déterminent. Je ſens bien, par éxemple, quels effets produiſent en moi la vûë d'une beauté, ou l'eſpérance d'une fortune; je vois par expérience que mes idées ordinaires ſont bannies par ces objets nouveaux, que mon cœur s'enflamme de déſirs, & d'impatience; que mon eſprit ſe propoſe un terme différent, de ce qu'il avoit voulu jusques-là; mais comment ces cauſes étrangéres operent-

rent-elles en moi des mouvemens différens du passé ? C'est ce que la sensation seule ne me sçauroit faire connoître. Il faut, pour pénétrer cette mécanique, établir une nouvelle théorie de l'homme, suivant laquelle nous dirons que ce qu'on appelle acte de volonté, decret de l'esprit, désir ou détermination ne sont réellement qu'une même chose, considerée, comme nous devons nous considérer nous-mêmes; tantôt dans l'attribut de la pensée, auquel cas nous l'appellerons volonté, decret de l'ame; & tantôt dans l'attribut de l'étenduë (selon lequel tout est sujet aux loix communes du mouvement & du repos) auquel cas nous l'appellerons détermination & Passion.

Cependant on peut encore considérer cette mécanique dans un point de vûë assez différent de ce que je viens d'expliquer: car supposant que nous ayons une faculté de volonté, telle qu'on l'imagine vulgairement, il est évident qu'elle ne sçauroit produire aucuns actes à l'égard des choses absentes, sans le secours de la mémoire; nous ne pouvons pas même parler, qu'au moyen du souvenir des ter-

mes propres à ſignifier ce que nous voulons dire. Or il n'eſt point libre d'oublier, ou de ſe ſouvenir. Il faut donc retrancher du domaine de la volonté tout ce, dont l'idée & la perception ne ſont pas préſentes à l'eſprit ; mais d'autre côté, l'eſprit n'a point d'idées ni de perceptions, qui ne ſoient déterminées de façon ou d'autre, c'eſt-à-dire ; par l'application effective des objets, ou par l'impreſſion de leurs images. Que reſte-t-il donc ſous l'empire de la volonté, & ſur quoi peut-elle éxercer ſa puiſſance ſuppoſée ?

Ce peu de réfléxions ſur l'unité individuelle de l'eſprit & du corps, nous met en état de paſſer à la preuve directe de la propoſition, qui poſe que le corps ne détermine point l'eſprit à penſer, ni que l'eſprit ne détermine point le corps à agir, ou à ſe mouvoir, & cette preuve eſt très-ſimple: car puisque tous les modes imaginables de la penſée ne peuvent éxiſter, qu'entant qu'ils appartiennent à l'être abſolu, conſideré dans l'attribut de penſée, de même que les corporels éxiſtent dans l'attribut d'étenduë qui leur eſt propre, il eſt auſſi impoſſible qu'un

qu'un mode de penſée puiſſe produire, ou déterminer un mode d'étenduë, & au contraire, qu'il eſt impoſſible qu'un des attributs de l'être abſolu puiſſe changer de nature, ceſſer d'être ce qu'il eſt, & devenir ce qu'il n'eſt pas.

Ce fondement poſé, par le moyen duquel je demeure auſſi convaincu de l'union individuelle des deux attributs qui conſtituënt mon être, que du néant de cette puiſſance dite la volonté, à laquelle les hommes rapportent la cauſe de toutes leurs actions, il eſt temps de me convaincre pareillement que nos paſſions ou déſirs réfléchis n'ont pas d'autre principe, que la modification cauſée par l'impreſſion des objets, desquels nous ne ſçaurions cependant avoir jamais d'idée parfaitement complette. En telle ſorte qu'il eſt vrai de dire que nos Paſſions ne ſe rapportent à l'eſprit que négativement, parcequ'elles le privent d'action propre, & qu'elles l'animent, pour ainſi dire, par une détermination étrangére, le plus ſouvent deſtituée d'une véritable connoiſſance.

Et véritablement, ſi j'ai pris une juſte notion de mon être, je dois me

repréſenter à ma propre idée, comme un mode particulier des attributs infinis de penſée & d'étenduë que je conçois dans l'être abſolu; lequel mode éxiſte, ſoit en conſéquence de l'idée qui en eſt dans l'être infini, conſideré comme penſant; ſoit par la détermination des cauſes qui ont agi dans l'attribut d'étenduë, pour former ce que je trouve en moi de matériel & d'étendu. Je dois me repréſenter encore que ma modalité individuelle conſiderée comme penſante, n'eſt autre que la ſuite & l'enchaînement des perceptions de mon corps, leſquelles ſont le principe diſtinctif de toutes mes idées & penſées. Deſorte que, ſous le nom d'eſprit humain, je ſuis véritablement un mode de penſée, reſultant du ſentiment de tout ce qui arrive à mon corps, en conſéquence de quoi mes idées ſont perpétuellement muables: ce qui fait que dans le cours de ma durée, je ſuis capable d'en avoir une infinité de toutes eſpéces, vrayes ou fauſſes, égales ou inégales: car c'eſt la diviſion la plus ſimple qui s'en puiſſe faire.

Mais il eſt impoſſible qu'une idée, telle qu'elle ſoit, éxiſte individuelle-

ment,

ment, ſi elle n'éxiſte dans la cauſe prémiere: car autrement elle n'éxiſteroit point du tout, puisque pour éxiſter, il faut être mode de quelque attribut de l'être abſolu. D'ailleurs il eſt démontré qu'aucune idée n'eſt fauſſe ou inégale, en conſéquence de ce qu'elle a de poſitif; parceque ſi la fauſſeté ou l'erreur, qui conſiſtent en pure négation de connoiſſance ou de repréſentation, étoient quelque choſe de réel, le néant ſeroit un mode de quelque attribut de l'être abſolu; ce qui eſt abſurde. Il s'enſuit donc qu'en Dieu cauſe prémiere & néceſſaire, la différence d'une idée égale & fauſſe conſiſte ſimplement, en ce qu'établiſſant toutes deux le mode de penſée qui détermine l'eſprit humain a éxiſter ſous certaine forme, en certain moment; la prémiere perfectionne cette modalité, en réaliſant la connoiſſance paſſive, dont elle eſt capable ſelon ſa nature, & que l'idée inégale au contraire détruit la réalité de ſa même connoiſſance par les fauſſes images qu'elle ſubſtituë à la place du vrai.

D'où il ſuit que l'idée égale & vraye éclairera l'ame, l'ornera de connois-

noiſſances & la fera éxiſter dans des termes vrais & réels : ce qui renferme le genre de perfection qui peut eſſentiellement lui être propre ; car il eſt hors de doute que la perfection de l'intelligence ne ſoit de penſer vrai : au contraire l'idée fauſſe & inégale altérera ſon éxiſtence, en l'engageant dans l'erreur, qui eſt directement oppoſée à la perfection & à la réalité.

Ces principes qui ſe dévelopent peu-à-peu à mon imagination, commencent à me faire appercevoir que je ne ſuis rien moins que ce que je penſois être, puisqu'au lieu d'une ſubſtance ſpirituelle eſſentiellement diſtinguée de la matiére, & qui ne pouvoit être unie à mon corps, ſans l'inſtitution d'un Créateur tout-puiſſant ; c'eſt-à-dire, ſans une continuelle violence à ſa nature, ou plutôt, ſans un miracle perpétuel, le plus ſurprenant de tous ceux qui peuvent être imaginez, je ne ſuis autre que moi-même. Je trouve dans le fond de ma ſenſibilité & dans la conſtitution de mes organes, le principe de mes perceptions, de mes idées & du progrès de ma connoiſſance. Il ne m'eſt plus néceſſaire de recourir à la viſion de Dieu même,

même, pour comprendre comment les objets font impreſſion ſur mes ſens, ni de quelle maniére cette impreſſion ſe peint à mon idée, & conſéquemment dans ma mémoire. L'unité de mon être modal ſous deux attributs différens applanit toutes difficultez, dès le moment que je conçois clairement,

1°. Que l'eſſence des eſprits conſiſte dans l'idée d'un objet actuellement éxiſtant, & que cet objet eſt le corps, auquel ils ſont unis.

2°. Que cette idée eſt modifiée par tout ce qui arrive à cet objet, dont l'eſprit a une perception néceſſaire, entant qu'ils ne compoſent enſemble qu'un ſeul être modal.

3°. Que l'eſprit n'éxiſtant que par la ſuite & l'enchaînement de ſes idées & de ſes perceptions, il n'eſt capable d'aucune connoiſſance active.

4°. Et qu'enfin les effets, ou conſéquences de l'eſprit ſont effets & conſéquences des différentes idées qui le conſtituënt.

Joignons toutefois à ces concluſions une courte réfléxion ſur la place que nous occupons dans la nature; laquelle place nous lie tellement avec

di-

diverſes autres de ſes parties, qu'il eſt impoſſible de former une idée ſimple, ni par rapport à notre nature ou eſſence, ni par rapport à ſes conſéquences; c'eſt-à-dire, que nous ne ſçaurions nous conſidérer ſans rélations. D'où il ſuit que nous ne ſommes cauſes de nos propres actions, que d'une maniere plus ou moins partiale, tant s'en faut que nous en ſoyons cauſes abſoluës, comme on le penſe vulgairement. Ainſi loin de pouvoir établir que nos actions ſoient conſéquentes de notre volonté, ou de notre eſſence (car c'eſt la même choſe dans l'acception ordinaire) on peut conclure avec evidence qu'elles ſont auſſi conſéquentes de toutes les modifications que nous recevons de la part des objets, dont la ſenſation ſe joint à notre propre idée, ſans laquelle ſenſation nous n'aurions cependant pas d'autre uſage de notre être, que les marbres & que tout ce qui paroît inanimé dans la nature. Cette ſenſation eſt donc, en un ſens, le prémier avantage de notre individualité: mais comme le mode de penſée eſt intimement uni à celui d'étenduë dans la nature de l'homme, puiſque les deux

attri-

attributs ne compoſent qu'une ſeule & même éxiſtence, il s'enſuit que la ſenſation devient perception, & que celle-ci devient idée, non par progreſſion, ou amélioration de nature; mais par l'identité du principe, qui fait qu'il ne peut rien arriver au corps, dont l'eſprit n'ait l'idée, parceque c'eſt ſon objet néceſſaire.

Il faut avec cela ſe ſouvenir que les idées que nous avons des objets, ne repréſentent que les perceptions que nous avons à leur occaſion, & non la nature de ces objets, desquels il eſt auſſi impoſſible que nous ayons une connoiſſance directe, qu'il eſt impoſſible que nous en ayons quelque connoiſſance ſans perception. Il eſt donc néceſſaire que ces idées ſoient inégales, puiſqu'elles ne nous repréſentent que nos propres affections, & non la nature des objets qui agiſſent ſur nous.

Ainſi nous pouvons conclure,

1°. Qu'à parler exactement, nous n'agiſſons point, ni ne pouvons être dits agir, qu'autant que les conſéquences de notre être ſont exemtes de modification, de la part des cauſes externes. Verité qui nous doit convain-

vaincre qu'il n'eſt, ni ne peut y avoir de déſirs purement directs, ſi l'on n'excepte celui de la perſeverance de l'être, duquel nous traiterons un peu plus bas; & que tous les autres, auxquels celui-là ſert de fondement, ſont tous mélangez de quelque détermination priſe des objets externes.

2°. Que nous ſouffrons, & ſommes juſtement dits & réputez paſſibles, autant que nos idées ſont modifiées par les mêmes cauſes. Ce qui peut arriver en deux manieres: car, comme nous l'avons vu, nos idées ſont égales, ou inégales; mais les unes ni les autres ne peuvent ſe peindre à l'imagination que par le canal de la perception, laquelle repréſente directement l'affection du corps, & non la nature des objets. Partant quand il ſeroit vrai que cette perception nous pourroit fournir des idées parfaitement conformes à leurs objets, il n'eſt pas moins certain que les déſirs ou paſſions qui en ſeroient conſéquents, ne ſe rapporteroient que négativement à l'eſprit, puisqu'au lieu d'une détermination priſe chez lui-même, il recevroit celle d'une image étrangere à ſon objet eſſentiel, qui eſt le corps; mais

mais dans le cas des idées inégales qui eſt l'état commun & ordinaire, le défaut de réalité objective qui fait leur caractere, ne permet pas de penſer que les déſirs ou paſſions qui en ſont conſéquents, puiſſent ſe rapporter à l'eſprit autrement que d'une maniere négative.

Cette démonſtration me paroît complette : ainſi n'ayant plus qu'à fixer mon idée par une concluſion conforme & rélative aux preuves précedentes, je dis que toutes les paſſions humaines ſont des déſirs pleins d'agitation & d'inquietude, formez ſur la perception des objets exterieurs; en conſéquence de quoi l'eſprit eſt emporté hors de lui-même, & contraint d'attacher ſa propre idée, ou celle de ſa puiſſance à ces mêmes objets. D'où il arrive qu'il imagine, & qu'il agit tout différemment de ce qu'il faiſoit auparavant.

Tous les termes de cette deſcription ſont clairs, & la verité en eſt établie par ce qui a été obſervé cy-devant, touchant la nature des eſprits; car puisque leur eſſence conſiſte dans la ſuite des idées qu'ils reçoivent à l'occaſion de l'actuelle éxiſtence de leur

leur corps, & non dans une prétenduë ſpiritualité, qui ne pourroit avoir de rélation naturelle avec le corps, il s'enſuit que toute idée repréſente l'habitude préſente du corps, & non l'objet même, à l'occaſion duquel cette habitude eſt renduë telle; mais ſi cette repréſentation eſt véritablement celle du corps en tel ou tel inſtant, il s'enſuit que l'habitude du corps eſt modifiée par ces objets; c'eſt-à-dire, que la puiſſance du corps, & par conſéquent celle de l'eſprit eſt augmentée, ou reſſerrée par ces mêmes objets. D'où il s'enſuit que les affections de l'individu ſont alors des paſſions réelles, & que les actions conſéquentes ne ſont plus conſéquentes de la ſeule nature de l'individu; cela ne ſouffre pas de difficulté.

Au reſte, je ne prétens pas dire que l'eſprit faſſe une comparaiſon laborieuſe entre l'état réel de ſon corps, & les changemens qu'y aportent les différentes paſſions dont il eſt touché: car cette comparaiſon ſe fait naturellement par la plus ſimple perception, qui emporte avec ſoi l'idée du plus ou du moins de réalité, du plus ou

du

du moins de perfection, qui réſulte de la paſſion preſente.

Tels ſont donc la nature & le principe des déſirs réfléchis ou paſſions, bien différens de ceux que nous avons nommez directs, lesquels n'ont d'autre cauſe que celle de notre éxiſtence, c'eſt-à-dire, qu'ils n'ont que nous-mêmes pour principe & pour objet. Et tel eſt le déſir intime, par lequel chaque être ſenſible eſt porté à perſévérer dans ſon être & ſa modalité particuliere; mais hors de ce point, comme il n'eſt, ni ne peut y avoir d'idées ſans perceptions, ni de perceptions ſans objets, il eſt vrai de dire que la nature de l'homme ne ſçauroit admettre de déſirs qui ne ſoient de véritables paſſions, entant qu'ils ſont déterminez par tout ce qui cauſe la perception & l'idée, & non par la propre nature de l'individu.

Il s'enſuit auſſi de-là, que nos déſirs réfléchis doivent ſe multiplier en proportion de notre ſenſibilité, avec le nombre & la qualité des objets qui lui font impreſſion : ce qui répond naturellement à l'argument tiré d'une prétenduë inſatiabilité du cœur humain; en conſéquence de laquelle on ſup-

ſuppoſe qu'il ne peut jamais être ſatisfait que par la poſſeſſion d'un objet infini. Mais il ſeroit à ſouhaiter que ceux qui ont fondé leur morale ſur ce principe, euſſent mieux connu leur propre conſtitution & diſtingué l'effet néceſſaire de l'impreſſion des objets ſur nos ſens & nos organes, de l'inquietude volontaire qu'ils nous attribuënt. En effet quelle proportion ont-ils pu concevoir entre le vuide ſuppoſé de notre cœur & un objet infini? Mais s'il eſt vrai, comme nous n'en ſçaurions douter, que nous ſommes des êtres ſenſibles, engagez à former perpetuellement de nouvelles idées & de nouveaux déſirs, à l'occaſion de chaque nouvelle perception; comme la ſatisfaction des prémiers déſirs ne détermine point celle des ſeconds, il eſt évident que leur multiplication eſt un effet conſéquent & néceſſaire de notre ſenſibilité & de la préſence des objets; & partant il a été peu judicieux de ſuppoſer que le cœur de l'homme ne puiſſe être rempli que par un objet infini.

Ces divers fondemens poſez, il eſt temps d'en venir à notre ſujet principal;

pal; c'eſt-à-dire, de traiter de la nature de nos déſirs.

Le prémier qui ſoit en nous, & le principe de tous les autres, eſt certainement celui qui tend à notre conſervation; l'on ne ſçauroit douter qu'il ne ſoit commun à tout ce qui éxiſte avec perception de ſoi-même. Les Philoſophes, & particulierement les Stoïciens l'ont regardé comme intime à la nature, & toutefois ils en ont donné de ſi mauvaiſes raiſons, qu'ils étoient obligez d'avouer que la verité de ſon éxiſtence s'établiſſoit mieux par le ſentiment, que par les ſubtilitez de leur Logique. Cependant comme toute la mécanique des Paſſions eſt fondée ſur cette baze, & que l'on a d'ailleurs des éxemples de pluſieurs perſonnes, qui ont procuré leur propre deſtruction, par un déſeſpoir contraire à ce ſentiment univerſel, il ne ſeroit pas à propos de négliger d'en chercher une démonſtration ſolide, & qui puiſſe convaincre qu'il a toujours éxiſté, dans ceux même qui l'ont étouffé par violence.

Nous avons vû cy-devant que tous les êtres particuliers ſont des modes conſéquents des attributs de l'être abſolu,

ſolu, dont ils expriment, chacun en leur genre, la puiſſance & l'action, entant que chaque attribut eſt déterminé à certaine éxiſtence particuliere. Par conſéquent il n'eſt pas poſſible qu'ils contiennent l'idée ni le principe de leur deſtruction, ſoit par rapport à l'être abſolu dont ils ſont des modalitez, puisque rien ne lui peut être oppoſé; ſoit par rapport à leur eſſence modale, puisque leur éxiſtence poſée, en conſéquence de la détermination qui les fait être ce qu'ils ſont, ils ne peuvent être conçûs que comme éxiſtans.

Partant il ne peut y avoir ni en Dieu, ou l'être abſolu, ſuppoſé déterminé; ni en eux, ſuppoſez éxiſtans, d'idée qui n'affirme leur éxiſtence; autrement le principe de l'être & celui du non-être ſeroit le même; ce qui eſt contradictoire, & par conſéquent impoſſible. Partant tout leur être entier s'oppoſe à la non-éxiſtence. Donc il eſt vrai que chaque modalité de l'être doit perſévérer & continuer d'éxiſter, autant qu'il eſt en elle, avec connoiſſance & ſentiment, quand la nature de la modalité en eſt capable; ſoit ſans perception, quand une

une autre disposition de parties la met au rang des choses insensibles & inanimées.

Mais ce désir de l'éxistence n'est pas un accroissement de l'être particulier. C'est le fond intime & l'essence de chaque chose ; parceque si l'on suppose un être, il faut aussi supposer ses conséquences immédiates & nécessaires, entant qu'elles coulent de la même cause qui le fait éxister; mais le désir ou l'effort de persévérer est une conséquence nécessaire de l'éxistence, comme nous venons de le voir. Partant il ne différe point de la détermination de l'être, c'est-à-dire, de son essence. Raison qui nous doit convaincre que l'espéce de ce désir est entierement différente de tous les autres, puisque celui-ci a son principe & son objet dans la nature même de l'être. Desorte que, sans attendre aucune détermination étrangere, il éxiste dans un individu sensible, avant toute perception.

De plus, ce désir n'est point borné à un temps, ou à une durée finie: car si cela étoit possible, il s'ensuivroit que le principe de la destruction seroit dans la détermination qui fait

éxiſter l'être; ce qui ne ſe peut. Il faut donc conclure que ce déſir s'étend auſſi loin que la puiſſance de l'être même, c'eſt-à-dire, à une durée indefinie. C'eſt pourquoi l'on peut mettre au nombre des régles de la nature, que nul être ne peut être détruit que par des cauſes externes; de même que nous avons vû que dans l'ordre des êtres non-néceſſaires, rien ne peut éxiſter ſans de ſemblables cauſes. Et la raiſon s'en démontre par le même principe, puiſqu'étant donné un être, ſa définition poſe ſa réalité pour fondement. Un être n'éxiſte pas, quand il n'eſt point réel; mais cette réalité une fois ſuppoſée eſt abſoluë, tant que l'on ne fera point d'attention aux cauſes qui la peuvent détruire. Ainſi il doit demeurer conſtant que la poſition ou affirmation de l'être ne contient & ne peut rien contenir qui l'excluë; c'eſt-à-dire, qui le puiſſe détruire.

Cependant il n'eſt point de choſe ſinguliere dans la nature, & il n'y en peut avoir, qu'il n'y en ait une autre plus forte & plus puiſſante qui la borne; c'eſt-à-dire, qui reſſerre, limite, ou détruiſe ſa puiſſance & ſa durée;

par

par la raiſon que, comme nulle modalité ne peut commencer d'éxiſter que par la détermination d'une ou pluſieurs cauſes, il n'en eſt point auſſi, qui ne ceſſe d'être par la détermination d'une autre cauſe différente de nature & d'effet ; chaque puiſſance étant limitée par une autre puiſſance, ou plus grande force.

Partant s'il eſt des contraires dans l'ordre & l'arrangement de l'Univers, ce ſont ces différens degrez de force qui ſe bornent les uns les autres, & qui ſont veritablement oppoſez, au ſens qu'ils ne peuvent convenir, ni ſubſiſter enſemble dans un même ſujet, comme il eſt prouvé par la propoſition qui établit, que rien ne ſçauroit contenir le principe de ſa deſtruction. Il s'enſuit donc que la puiſſance par laquelle toutes les choſes ſingulieres conſervent leur être & y perſévérent, n'eſt point différente de celle de l'être abſolu, ou de Dieu même ; non entant qu'il eſt infini ; mais entant que déterminé à une éxiſtence particuliere. Détermination, laquelle, comme l'on a vu, eſt l'unique principe de ce qui éxiſte en particulier.

Cependant ſi l'on prétendoit qu'en

conſéquence de cette participation de la nature infinie, un homme, par éxemple, ne fût ſujet à d'autres mutations qu'à celles qui ſeroient conſéquentes de ſa propre nature, la concluſion ne vaudroit rien ; parcequ'il s'enſuivroit que cet homme ſeroit immuable & veritablement un être néceſſaire; ſoit qu'il fût conceu agir en conſéquence de la propre néceſſité de l'être abſolu, auquel cas il n'en ſeroit plus une modalité; ſoit qu'il fût conceu agir en conſéquence de la détermination qui lui donne l'être, c'eſt-à-dire, par une puiſſance finie; mais qui ſeroit néanmoins ſuppoſée ſuffiſante pour éloigner l'action de toutes les cauſes externes; ce qui implique contradiction. Il en faut donc revenir à dire que tout être particulier ne pouvant être conſideré que comme partie de la nature, ſon idée en Dieu, & par conſéquent ſon éxiſtence ſpéciale, qui eſt la même choſe, ſont modifiées par le concours de tous les objets qui agiſſent en lui, ou avec lui; & qu'il eſt ſujet à toutes les mutations réſultantes de ces différentes modifications.

Après cela, on ne doit pas être ſur-

ſurpris que le déſir de la perſévérance ſoit général & commun à tout ce qui a le ſentiment de ſoi-même, & qu'il ſoit avoué de tous ceux qui ſont capables de l'exprimer; mais on peut être étonné, que dans l'uſage, les hommes le confondent avec la volonté qu'ils s'attribuënt, ou comme une faculté naturelle qui eſt en eux pour diriger leurs actions, ou comme une puiſſance qui leur eſt accordée par ſurcroît de leur être, qui les rend veritablement libres d'agir, ou ne pas agir, de choiſir, de préferer &c.

Il eſt vrai que dans la premiere acception, l'erreur eſt peu conſiderable, puisque ce déſir de perſévérance eſt réellement le principe de tous les autres, & par conſéquent de tout ce que nous voulons & faiſons; quoique dans le fond il y ait une différence très-réelle entre la cauſe & ſon effet. Mais dans la ſeconde acception, comme rien n'eſt ſi oppoſé à la liberté que la détermination, & qu'il n'eſt point d'acte de volonté qui ne ſoit déterminé, on ne peut s'empêcher de conclure d'une part que, ſi la liberté & la volonté ſont telles que nous les imaginons, il eſt contradictoire de

prétendre les allier enſemble; & d'autre part, que ſi l'on joint dans le principe, la volonté au déſir, il eſt auſſi contradictoire de prétendre conſerver la liberté; puisque le déſir eſt une détermination préciſe, qui porte la volonté à tel objet, ou à telle action. Que ſi l'on oppoſe à cette concluſion l'expérience commune de tant d'actions que l'on fait contre ſon déſir, il eſt aiſé de répondre, que la ſimple perception nous apprend, que ces actions ſont encore moins libres que les autres, parceque leur détermination eſt tellement ſenſible qu'elle n'échappe point à ceux même qui n'ont pas deſſein de l'examiner.

Au fond, comme il ne s'agit ici que de convenir des termes, afin de pouvoir ſe faire entendre, il eſt certain qu'en conſidérant le déſir & l'effort de l'ame, qui en eſt la conſéquence, comme mode de penſée, on peut, ſans notable abus, les nommer volonté, pourvû que l'on ſe garde de les confondre avec ce phantôme de volonté libre & indéterminée, qui eſt la chimere favorite des hommes.

Mais ſi on les conſidere par rapport au corps, ou par rapport à l'identité

tité du corps & de l'eſprit, il faudra les nommer appétits; terme par lequel je veux exprimer un déſir mêlé de ſenſation, qui s'étend tant à la propre conſervation, qu'aux moyens jugez capables d'y ſervir. On peut néanmoins, pour une plus grande préciſion, diſtinguer encore entre ces deux termes, appétit & déſir; faiſant ſervir le premier à déſigner une ſenſation toute corporelle, telle que la faim ou la ſoif, & le ſecond avec celui de cupidité (qui peut être ſynonime) pour exprimer la ſenſation idéelle qui en réſulte, ou le mode de penſée uni à la perception du corps.

Mais dès-là que je ſuis convaincu de la verité de ce principe, que l'homme eſt déterminé néceſſairement à perſévérer dans ſon être, je dois conclure auſſi que, puiſqu'il eſt ſuppoſé ſenſible, c'eſt-à-dire, ſujet à toutes les impreſſions des cauſes externes, & à en recevoir les perceptions, il eſt auſſi déterminé de la même maniere.

1°. A la recherche des moyens qu'il peut eſtimer propres à procurer ſa conſervation & ſon bien-être; n'y

ayant point de différence entre ces deux termes, vouloir être, & vouloir bien être.

2°. A fuir, à rejetter & à éloigner ce qu'il eſtime lui être contraire, comme pouvant anéantir ſon être, le diminuer ou l'incommoder, c'eſt-à-dire, le réduire à mal être.

Ces deux ſentimens ſont également conſéquents du principe abſolu du déſir de la perſévérance de l'être, ſuppoſé agiſſant au de-là des bornes de l'individu, & déterminé par les cauſes étrangeres qui produiſent les perceptions. C'eſt pourquoi ils ont reſpectivement une pareille impétuoſité & une même ardeur, ſoit qu'il s'agiſſe d'embraſſer un objet, ſoit qu'il s'agiſſe de le repouſſer, n'y ayant pas plus de force active d'un côté que de l'autre, ſi elle ne ſe rencontre dans l'impreſſion que cauſent les différens objets.

Toutefois pour expliquer convenablement cette matiere, ce n'eſt pas aſſez d'obſerver la parité de forces dans les deux affections; il faut dire encore que l'identité du principe qui les produit, & de la fin qu'elles ſe propoſent, les unit & les lie de telle ma-

maniere, qu'elles n'en forment proprement qu'une ſeule; & en effet le déſir du bien-être n'eſt à-peu-près que la fuite du mal être, & au contraire. Preuve manifeſte que le déſir naturel d'éxiſter & de perſévérer dans l'éxiſtence, n'eſt point différent de celui du bien-être, comme je l'ai avancé cy-deſſus.

Mais je vais encore plus loin: car il eſt d'experience que ce n'eſt point l'idée du bonheur, quelque grand qu'on l'imagine, qui détermine nos déſirs, ſi on la ſépare d'un ſentiment de mezaiſe & d'inquietude, qui nous faſſe appercevoir de ſa privation; tant il eſt vrai que la libration eſt tellement égale entre ces deux affections, que l'on eſt embaraſſé de décider laquelle emporte la balance; ſi ce n'eſt qu'en conſiderant le bien & le mal du côté de la ſenſation, on ne veuille dire que la perception du dernier eſt plus ſenſible, & que tous les hommes ont un empreſſement plus vif de s'en délivrer, que d'aſpirer à un bien, duquel diverſes conſidérations le peuvent dégoûter.

Or c'eſt en ceci que conſiſte toute la puiſſance, ou proprement le reſſort

des déſirs: car s'il en eſt d'une activité pleine de feu, de travail, & de ſoin, qui ſont les témoins aſſurez d'une détermination parfaite; il en eſt d'autres ſi foibles, que s'arrêtant à la ſimple conſidération des objets, ils ne paſſent jamais jusqu'à s'en procurer la jouïſſance. Ce ſont ceux que nous diſtinguons ordinairement par le terme de velléïté, qui exprime le plus bas degré de la puiſſance de vouloir; mais s'il eſt facile de juger que les uns & les autres ne ſont tels qu'en conſéquence de l'impreſſion qui les cauſe, ou de la mobilité plus ou moins grande des organes du ſujet affecté, il eſt bien difficile de dire pourquoi l'idée du ſouverain bien, ou d'une éternelle félicité touche ſi peu la pluspart des hommes, de ceux même qui ſe feroient un ſcrupule terrible de la révoquer en doute; mais la puiſſance du déſir conſiſte autant, comme nous l'avons montré, dans le ſentiment de privation qui eſt un mal réel, dont on veut néceſſairement ſe délivrer, que dans la perſuaſion & l'eſpérance d'un bien futur, quelque grand qu'on l'imagine. Ainſi tant que ceux à qui on prêche le Paradis ſeront diſſipez par

par des objets plus ſenſibles, c'eſt-à-dire, tant qu'ils ne ſentiront pas en eux-mêmes, à l'égard de cet objet, le reſſort commun des déſirs, je veux dire une inquietude effective cauſée par la crainte d'en être privez, ils s'empreſſeront peu de le déſirer. Et c'eſt la raiſon veritable pourquoi ces ſortes de ſentimens où l'on ne fait presque point d'attention durant la vie, deviennent ſi vifs, quand on eſt dans le danger de la perdre. Il en eſt de même, à plus forte raiſon, de toute autre eſpece de déſirs, puiſque l'idée du plus grand bien eſt certainement celle qui doit avoir le plus de poids & d'efficacité.

Telle eſt donc la nature du déſir qu'il faut pour produire le concours actuel des deux premieres affections, la recherche & la fuite, fondées toutes deux ſur l'effort néceſſaire, par lequel les êtres ſenſibles perſiſtent dans leur éxiſtence, avec connoiſſance & ſentiment. Il y a cependant cette différence entre elles, que dans le concours, l'idée du bien le repréſente comme futur & abſent, aulieu que le ſentiment du mal eſt preſent, du moins par l'inquietude que cauſe la privation

connuë d'un bien, ſoit effectif, ſoit imaginé.

Je n'employe pas ici les termes de bien & de mal, comme des diſtinctions poſitives, priſes dans les différentes qualitez des objets : car quoiqu'il ſoit vrai, qu'entre les individus dont le monde eſt rempli, il y en a de plus ou de moins conformes à notre nature, je reconnois que nous ne les qualifions pas en conſéquence de leurs veritables proprietez ; puiſque c'eſt une verité certaine que dans l'uſage ordinaire, les hommes ne recherchent aucune choſe, pour l'avoir jugée bonne, après une juſte conſidération ; mais qu'au contraire ils l'eſtiment & jugent bonne, parce qu'ils ſont déterminez à la rechercher, ſur la premiere perception qu'ils en ont. Il en eſt de même dans l'eſpece du mal ; nulle choſe n'étant dite mauvaiſe qu'en conſéquence du ſentiment de fuite qui s'excite en nous à ſon occaſion ; le tout parce que les perceptions receuës dans l'ame ſont des idées, & qu'il n'eſt point d'idée qui ne contienne un jugement poſitif ; l'inevidence & le doute même étant des jugemens.

Il arrive auſſi de-là, que la plûpart des

des idées qui ſe tracent en bien ou en mal, par ces premieres perceptions, ſont fauſſes, inégales, ou pour le moins, confuſes & precipitées, à raiſon de quoi elles produiſent des paſſions, d'autant de différentes eſpeces, que les modifications qu'elles cauſent au corps & à l'eſprit ſont différentes. Telles cependant que ſoient ces idées, ſi l'erreur où elles nous jettent ſe pouvoit rectifier par la connoiſſance de la verité, ou par la preſence du vrai, nous n'aurions pas à nous plaindre de notre conſtitution. Mais comme il a été demontré que ce qu'il y a de faux en toute idée n'eſt pas réel, puiſqu'il giſt en défaut de connoiſſance & de repréſentation, & que d'ailleurs à l'égard de l'être abſolu, telles idées ſont vrayes en tant qu'elles éxiſtent, ſi la preſence du vrai les pouvoit changer ou corriger, le vray détruiroit le vrai; ce qui eſt abſurde.

Ceci s'entendra mieux par une courte explication des operations de l'imagination humaine, au ſujet de laquelle nous avons déja reconnu qu'elle repréſente réellement la ſenſation preſente & la diſpoſition du corps, plutôt que l'objet qui la cauſe, duquel elle ne peut

peut donner qu'une idée réflechie & indirecte. Raiſon pour laquelle l'eſprit ſe trompe à ſon ſujet. Par exemple, en regardant le ſoleil, l'imagination le juge à une diſtance commune de nous, telle que d'une lieuë plus ou moins; en quoi nous nous trompons abſolument, tant que nous ignorons ſa veritable diſtance. Mais quand cette veritable diſtance eſt connuë, l'erreur qui eſt certainement diſſipée à l'égard de la notion, ne l'eſt pas à l'égard de l'imagination, c'eſt-à-dire, de l'idée du ſoleil peinte dans la perception: car ſi nous avons à nous repréſenter le ſoleil, nous ne le conſiderons pas comme mille fois plus gros que la terre, ni dans un ſi prodigieux éloignement. Nous l'imaginerons tel que la vuë nous le repréſente, & non tel que la démonſtration nous enſeigne qu'il eſt; parceque ce n'eſt pas l'ignorance de la vraye grandeur ou diſtance du ſoleil qui le peint à notre idée, ſous la forme où il nous paroît; mais c'eſt la ſenſation même, à laquelle la connoiſſance du vrai ne fait point de changement.

Il en eſt de même en général de toute autre perception où l'imagination eſt

eſt trompée ; deſorte que je dois demeurer convaincu, que l'erreur où elle m'engage, ne peut être bannie par la connoiſſance de la verité, & qu'elle ne cede effectivement qu'à une nouvelle image plus forte que la premiere, & qui l'exclud ou à raiſon de ſa force, ou à raiſon de ce qu'elle eſt plus récente & plus préciſe ; comme ſi, par raport au ſoleil, j'en étois approché quinze ou vingt mille lieuës plus près, il eſt certain que je le concevrois ſous une forme différente de celle qu'il m'imprime ici.

On peut même dire encore que, pour détruire la premiere impreſſion, il n'eſt pas néceſſaire que la ſeconde ait une cauſe veritable ; c'eſt aſſez qu'elle opere ſur nous. En effet n'éprouvons-nous pas tous les jours que la crainte d'un mal futur & réel ſe diſſipe par la joye que donne une bonne nouvelle, encore qu'elle ſoit fauſſe, pourvu qu'elle faſſe une impreſſion du moins égale à la prémiere ? Tant il eſt vrai que l'experience répond exactement à l'ordre & à la néceſſité que nous ſuppoſons dans la nature ; ſuivant quoi, ce ſont les plus fortes paſſions qui calment les moindres,

force d'imaginer ; comme des perceptions préſentes, & néanmoins toujours occaſionnellement, comme il a été expliqué dans la premiere Partie de ce Traité. Mais cette eſpece de connoiſſance qui eſt manifeſtement plus ſuſceptible d'ordre & de methode que la précedente, n'en eſt pas plus aſſurée, puiſque tout ce qu'elle peut produire, eſt borné aux idées repréſentatives des perceptions paſſées. Il s'enſuit donc que ni la prémiere, ni la ſeconde ne ſçauroient procurer qu'une opinion ; terme par lequel j'entens une perſuaſion gratuite, que certaine image preſentée par la perception, eſt conforme à certain objet. Ainſi l'on opine que le feu eſt chaud, parce qu'il nous brûle ; ce qui réellement n'a, & ne peut avoir qu'une convenance de pur hazard avec les objets repréſentez.

C'eſt cependant dans cet amas d'idées, que conſiſtent la plûpart de nos ſciences uſuelles. 1°. La pratique de tous les arts, ſur laquelle on ne raiſonne preſque point ; chacun de ceux qui les exercent étant ſatisfait d'une routine qu'il tient des enſeignemens du maître, & qui eſt confirmée par l'expe-

perience à ſon égard: laquelle routine les conduit auſſi ſurement au terme qu'ils ſe propoſent, que le pourroient faire de longs raiſonnemens, dans les quels ils craignent juſtement de s'égarer.

2°. Les ſciences qui s'occupent préciſément d'objets, de faits, & d'arrangement d'idées & d'expreſſions, comme la Rhétorique ou la Poëſie; comme la Phyſique priſe pour la connoiſſance de la diſpoſition du monde, & la connéxion des êtres que l'on y voit; la Géographie & l'Hydrographie qui ne ſont que des deſcriptions des ſuperficies de la Terre & de l'Eau, dont notre Globe eſt compoſé; l'Hiſtoire qui n'eſt qu'une compilation des événemens paſſez; la Théologie de toutes les Religions, qui conſiſte dans la ſuppoſition de certaines idées priſes pour des veritez abſoluës, ſoit en conſéquence de quelque révélation eſtimée ſurnaturelle, ſoit en conſéquence d'une tradition qui ſe charge toujours de nouvelles idées dans ſon progrès, & ainſi de pluſieurs autres ſciences.

Je n'ai garde toutefois de prétendre exclure le raiſonnement, de l'uſage de ces ſortes de ſciences & d'etudes: car

les

les principes en étant une fois établis & tenus certains par ceux qui les admettent, ils ſe trouvent en état d'en tirer des concluſions à l'infini, rien n'étant ſi fécond que l'imagination; mais je n'en ſuis pas moins en droit de ſoutenir que le fondement de ces ſciences ou connoiſſances ne conſiſte que dans l'acquiſition d'un nombre d'idées ſuffiſant ſur chaque ſujet.

La ſeconde eſpece de connoiſſance propre aux hommes ſe doit prendre dans les notions communes, en conſéquence deſquelles l'on parvient à former des idées juſtes & égales de certaines proprietez des objets, comme, par exemple, que le tout eſt plus grand que ſa partie, ou le contenant que le contenu. Mais quoiqu'il ſoit démontré & certain que ce qui eſt commun à tous ne peut être conceu que d'une maniere égale & vraie, on s'apperçoit que notre connoiſſance fait peu de progrès par cette voye; le nombre des maximes établies ſur ces principes étant ſi borné, & les concluſions qne l'on en tire, d'un ſi petit uſage.

La troiſiême eſpece de connoiſſance eſt celle que l'on appelle intuitive par-,

parcequ'elle paroiſt l'effet d'une ſimple vuë, & qu'elle frappe l'eſprit d'une conviction ſi ſenſible, qu'il n'eſt pas plus certain de ce qu'il voit, que de ce qu'il connoiſt par ſon moyen: certitude qui nous égaleroit aux intelligences les plus parfaites, ſi le moyen qui la procure étoit d'un auſſi grand uſage pour l'affirmation, qu'il l'eſt pour la négation. C'eſt par lui que nous diſtinguons les objets & nos idées, & que nous appercevons avec conviction que l'une n'eſt pas l'autre. Je dis, avec conviction, parceque nul eſprit ne peut imaginer une évidence plus entiere que celle qui reſulte de la différence que nous appercevons entre deux objets, ou deux idées.

Le même moyen nous fait auſſi connoître ce que deux objets ou deux idées ont de commun; mais c'eſt toujours avec plus de réflexion & de travail. De ſorte que, quoique l'évidence ſoit la même, il y a quelque choſe de plus compliqué dans la maniere d'acquérir cette connoiſſance. Ainſi nous ſommes obligez de reconnoître que d'une ou d'autre façon, c'eſt la baze de tout le raiſonnement dont les hommes ſont capables, parceque, lorſ-

lorſque la convenance, ou la diſconvenance de deux idées n'eſt pas preſente à notre eſprit par elle-même, toute la ſagacité humaine ne peut faire autre choſe, que de découvrir une idée moyenne, qui puiſſe être comparée aux deux prémieres, par la voye de la connoiſſance intuitive, & qui puiſſe établir la preuve de la convenance ou diſconvenance, que nous voulons découvrir entre ces différentes idées.

C'eſt en cela que conſiſte tout l'art des ſyllogismes & des démonſtrations, comme chacun le ſçait; lequel art (les regles gardées) ne peut manquer de produire une connoiſſance certaine, quoiqu'accompagnée de travail & d'application; parceque l'eſprit ne ſe peut diſpenſer de faire toujours marcher en avant la connoiſſance intuitive, par rapport aux idées moyennes, & de redoubler ce travail juſqu'à la fin de la démonſtration: ce qui peut s'étendre ſi loin que les génies pareſſeux en ſeront totalement incapables, ou qu'ils s'en rebuteront, s'abandonnant plutôt à l'ignorance ou à la foi de ceux, qui les aſſurent que la choſe eſt bien prouvée, & que les eſprits les plus appliquez perdront la memoire

re du fil & de l'enchaînement de ces idées moyennes ; ſe ſouvenant ſeulement qu'il y a une démonſtration complete de la verité d'une telle propoſition ; c'eſt-à-dire, de la convenance ou diſconvenance de telles idées.

Cela eſt clair par ſoi-même ; & toutefois je ne croi pas devoir négliger d'apporter ici quelques exemples qui rendront encore, s'il ſe peut, la verité plus ſenſible.

La ſcience des nombres eſt préciſément une ſcience de mots : car le nombre de dix, que je puis appliquer à la meſure de telle quantité qu'il me plaira, ne s'applique à rien, ſi l'on ne veut, & ne ſignifie par lui-même que dix unitez indefinies. Cependant les nombres ne ſont pas des termes vains, puiſqu'ils réveillent dans notre imagination l'idée de la quantité, & qu'ils nous en font connoître la meſure, juſqu'au terme où nous pouvons compter. Telle eſt auſſi la prémiere de nos connoiſſances ; une ſcience de mots qui ſervent de ſignes pour rappeler certaines idées ; ou plutôt un Catalogue de perceptions, écrit dans la memoire occaſionnellement, & toutefois ſous la même deſignation des

mots convenus pour les ſignifier.

Voilà certainement une connoiſſance bien légere en apparence : cependant elle eſt tellement fondamentale que, comme celui qui n'auroit aucune idée des nombres, quelque eſprit qu'il eût d'ailleurs, ne pourroit diſtinguer la quantité ; de même celui, qui n'auroit aucune notion des ſignes établis entre les hommes, pour ſe communiquer leurs penſées, ne comprendroit preſque rien à ce qu'il leur verroit pratiquer. L'hiſtoire d'un ſourd & muet-né, qui a recouvert l'ouye, & conſequemment l'uſage de ſa langue à l'âge de trente ans, eſt préciſe pour ſoutenir cette propoſition ; puiſqu'ayant paru auſſi inſtruit, qu'il étoit poſſible, du culte exterieur de la Religion, & accoutumé dans la boutique de ſon pere à voir debiter des manchandiſes & en recevoir le prix en argent ; il avouë aujourd'hui qu'il n'avoit aucune idée ni de ce que l'on faiſoit à la Meſſe, ni de la valeur de l'argent, ni même de l'échange perpetuel qu'il voyoit faire des marchandiſes avec l'argent. Il en ſeroit de même, à plus forte raiſon, d'un homme qui ne conſerveroit aucune trace

de

de ſes perceptions ; & je croi pouvoir dire qu'il ſeroit incapable de ſe diſtinguer lui-même du reſte de la nature.

Or la ſcience des nombres étant ſuppoſée, ſi je veux m'appliquer à en connoître les proprietez, j'apperçois d'abord leur convenance ou diſconvenance d'une maniere intuitive ; & j'affirme avec la derniere certitude que 1. n'eſt pas 2. ni 3. & qu'il eſt la moitie de 2. & le tiers de 3. Nulle évidence plus claire que celle-là ; non pas même celle qui m'aſſure que 2. eſt plus que 1. en conſéquence de la notion commune, que le tout eſt plus grand que ſa partie ; parceque tout homme eſt intuitivement convaincu de la verité de cette propoſition, 2. eſt plus que 1. avant d'être inſtruit de l'axiome que je viens de citer. Raiſon pour laquelle j'ai peu inſiſté cy-devant ſur les connoiſſances reſultantes des notions communes. Auſurplus, ce que je dis ici de la connoiſſance intuitive que l'on a des proprietez de quelques nombres, s'applique à tout autre ſujet dont la perception eſt ſimple ; car il n'eſt pas moins évident que le blanc n'eſt pas

noir, ou que le cercle n'eſt pas quarré, qu'il eſt certain que 1. n'eſt pas 2.

Mais lorſqu'après avoir pouſſé plus avant mes recherches ſur les proprietez des nombres, je me perſuade avoir lieu d'établir une propoſition, comme de dire, 6. eſt à 3. comme deux eſt à 1. Si j'ay beſoin d'en démontrer la verité, & que je ne puiſſe comparer intuitivement ces quatre nombres, il eſt de néceſſité que j'aye recours à un un terme, ou à une idée moyenne que je puiſſe comparer immédiatement à chacun des deux membres de ma propoſition; & c'eſt ce que je rencontre dans l'idée attachée au mot double: car connoiſſant intuitivement, que 6. eſt double de 3. comme 2. eſt double de 1., il eſt démontré que 6. eſt à 3. comme 2. eſt à 1. Et nul eſprit ne peut reſiſter à cette idée.

Que s'il arrive qu'un homme ſe porte au de-là d'une verité exprimée, dans le déſir d'en pénétrer quelque autre qu'il ignore; mais qu'il ſe flatte de découvrir par ſon travail, comme ſeroit un terme inconnu dans l'exemple de 1. 2. & 3. lequel fût à 2. ce que 3. eſt à 1. la connoiſſance intuiti-

ve à part (qui ſe fait appercevoir d'elle-même dans ces nombres ſimples) il y faut proceder de même par l'entremiſe d'une idée moyenne. Deſorte qu'ayant obſervé que le nombre 3. contient trois fois 1., il ſera facile de de découvrir celui qui contiendra trois fois 2.

Ces exemples peut-être trop ſimples, ne laiſſent pas de nous faire appercevoir la mecanique du progrès ordinaire de nos connoiſſances & des moyens qui en procurent la certitude. Il reſte à montrer ce que l'art & la methode y peuvent ajoûter, & à quoi ſe reduit leur pratique par rapport à ceux qui n'employent que les ſimples regles pour parvenir à un certain but. Pour cela, il n'y a qu'à conſiderer que les mêmes démonſtrations qui ſe font avec tant de facilité à l'égard des proportions des nombres très-ſimples, deviennent tout à fait difficiles, quand les nombres ſont fort compoſez. Cependant comme la raiſon de leur proportion eſt la même; ceux qui ont raiſonné ſur la nature de cette proportion, ont trouvé par une longue experience, que par le ſecours d'une multiplication & d'une diviſion, on

obtenoit préciſément la proportionnelle cherchée. Ainſi la néceſſité d'employer une idée moyenne a été réduite en methode, pour abreger la répétition des comparaiſons qu'il en falloit faire avec les divers termes de la Propoſition. Et le ſçavant auſſi bien que l'ignorant ſont devenus, par le moyen de cette methode, également capables de trouver un quatriéme terme proportionnel aux nombres propoſez, quoique tout-à-fait inconnu tant à l'un qu'à l'autre.

Toutefois dans la pratique il y a cette différence entre eux, que le connoiſſeur ſçait ce qu'il fait & la maniere dont il le fait. Il voit intuitivement de quelle façon les multiplications & diviſions qu'il employe, ſuppléent à l'actuelle comparaiſon des idées moyennes dont il auroit beſoin; au lieu que le marchand & le computiſte qui employent les mêmes regles, ſelon qu'il leur aura été montré, négligeant toutes les idées de proportion, de comparaiſon, de connoiſſance intuitive, & de terme moyen, parviendront à leur but avec le même ſuccès & ſans embaras. Il s'en faut toutefois beaucoup que l'ignorance de ceux-

ceux-cy ſoit préferable à la connoiſſance de l'autre; car s'ils arrivent également au même terme, les premiers y ſont conduits comme des aveugles, & l'autre s'y porte avec liberté, action & connoiſſance; de maniere qu'il n'a plus rien à déſirer pour l'évidence de ce qu'il a entrepris de ſçavoir. Voilà de quelle façon, ce qui eſt methode, évidence de conviction pour les uns, eſt art mécanique pour les autres; art que l'on peut exercer & ſçavoir, ſans autres idées que celles des regles, dont le ſouvenir eſt néceſſaire, ſi l'on veut s'épargner la peine de raiſonner. Principe l'un des plus généraux de la conduite des hommes.

Or autant qu'il eſt évident que l'erreur & la fauſſeté ne peuvent avoir d'autre principe à l'égard des idées repréſentatives, que leur inegalité, & à l'égard des démonſtrations, que la précipitation avec laquelle on porte un jugement ſur la convenance, ou diſconvenance de deux idées (ce qui, à le bien prendre, n'eſt en ſoi-même qu'une ſemblable inegalité, par laquelle on s'imagine qu'une propoſition eſt démontrée, quoiqu'elle ne le

ſoit pas) autant me paroît-il certain que l'erreur & la fauſſeté ne ſe peuvent raporter qu'à la premiere eſpece de connoiſſance propre à l'eſprit humain ; laquelle, comme nous avons vû, ne fournit que des idées de nos perceptions, & non des objets en eux-mêmes.

Au contraire, la verité ne ſe pouvant peindre à l'eſprit, par d'autre voye que celle des idées égales ; & réciproquement les idées égales ne pouvant repréſenter que la verité, il eſt impoſſible que les trois autres eſpeces de connoiſſance nous puiſſent tromper ; ſi d'ailleurs nous ne faiſons rien par nous-mêmes qui leur ſoit contraire. Ainſi notre nature jouit de l'avantage de trois ſortes de connoiſſances vrayes, contre une ſujette à l'erreur ; mais auſſi faut-il avouer que l'uſage perpetuel & néceſſaire des ſenſations & de la parole rend cette derniere bien plus générale que les autres, qui exigent la réflexion & l'attention ; choſes toujours combattuës par notre pareſſe naturelle.

C'eſt pourquoi d'autre part, comme ſi quelque nature intelligente eût voulu nous préſerver, même malgré nous,

nous, du piege de l'erreur, les idées égales ſe trouvent marquées d'un caractere diſtinctif, auquel nul eſprit ne ſe peut méprendre; & ce caractere eſt l'évidence intuitive ou démontrée, en conſéquence de laquelle celui qui a une idée vraye ſçait & connoît qu'il en jouït; de maniere qu'il ne lui eſt pas poſſible de former de doute à ſon occaſion. En effet qui dit une idée vraye, dit une connoiſſance entiere & parfaite de l'objet qu'elle repréſente, & qui dit connoiſſance parfaite exclud néceſſairement le doute & l'incertitude. Autrement ce ſeroit réduire l'idée à la fonction d'un tableau inanimé, & la dépouiller de la ſenſation qui l'accompagne, entant qu'elle eſt un mode de penſée uni à des organes ſenſibles. Partant la verité eſt évidente par elle-même & diſtinguée de la fauſſeté, comme la lumiere l'eſt des ténébres, ſans autre argument que la ſenſation, & l'évidence qui en réſulte.

Il y a pourtant une difficulté qui conſiſte en ceci, que, puiſque la ſenſation eſt la compagne inſeparable de l'évidence, & celle- ci la conſéquence néceſſaire de la verité, il ſemble

que la ſenſation ne ſe devroit jamais rencontrer où il y a de l'erreur, & que par conſéquent nous ne devrions jamais prendre le faux pour le vrai; mais cette conſéquence n'eſt pas juſte, car ce n'eſt pas l'erreur qui prend la forme de la verité, & qui devient évidente dans la ſenſation, quand nous nous trompons. Nous avons vû que l'erreur & la fauſſeté ne ſont que défaut de connoiſſance, & qu'elles n'ont rien de poſitif. Au contraire notre perception eſt réelle, effective & néceſſairement ſenſible. Ainſi quand je me repréſente le Soleil de la grandeur d'une aſſiette, il eſt certain que ma perception ne me trompe point: car je le vois tel réellement, & il ne peut me paroître autre dans les circonſtances qui accompagnent ma perception. Cependant il eſt certain que je me trompe par défaut de connoiſſance, & même que je me trompe demeſurément, puiſqu'il n'y a nulle proportion de la grandeur effective du ſoleil, à celle que ma perception lui donne.

Quelle eſt donc mon erreur, & comment me ſéduit-elle, par une ſenſation veritable? Le voici. C'eſt que

je

je vais au de-là de ma perception, & que par un jugement faux & précipité, je me perſuade que le ſoleil eſt tel qu'il me paroît. Il en eſt de même de toute autre ſenſation : elles ſont toutes vrayes, entant qu'elles repréſentent un objet, ou, pour mieux dire, le ſentiment & l'habitude du corps à ſon occaſion ; & toutes incertaines & le plus ſouvent fauſſes, quand elles paſſent juſqu'à former un jugement effectif & réel des objets qui les cauſent. Bornons-nous donc à juger de nos propres ſenſations & des idées qui en réſultent, à les comparer, à examiner leurs convenances ou diſconvenances, ſoit intuitivement, ſoit ſuivant la methode d'une juſte démonſtration ; & nous ſerons aſſurez de la verité par ſon évidence.

Il s'enſuit de-là que les hommes ſe trompent, & beaucoup plus, & beaucoup moins qu'ils ne le croyent, & qu'on ne leur dit qu'ils le font : car en général ils ſe trompent, ou ſe peuvent tromper dans tous les jugemens qu'ils forment ſur les objets exterieurs, en conſéquence de leurs perceptions ; & par même raiſon, dans tout ce qu'ils édifient ſur un ſi mau-

vais fondement. Secondement ils ſe trompent en conſéquence des mauvais principes de leur conduite, inattention, précipitation, paſſion, fauſſes hipotheſes, ſoumiſſion à l'uſage ou à l'autorité, défaut de preuves, défaut d'habileté, ou de volonté pour s'en ſervir, &c.

Mais à tout autre égard, il n'eſt pas au pouvoir de l'homme de ſe tromper. Sa connoiſſance eſt renduë néceſſaire, par la conviction de la verité, ſoit intuitive, ſoit démonſtrative. Et c'eſt pourquoi les hommes ne ſont point partagez d'opinions au ſujet des veritez Mathematiques, parceque leurs démonſtrations ſont auſſi évidentes pour un Chinois, ou un Ameriquain, que pour un homme né à Londres ou à Paris. Il en ſeroit apparemment de même de la Métaphyſique, de la Morale & de pluſieurs autres connoiſſances, ſi elles étoient également cultivées. On voit au contraire qu'à l'égard de toutes les ſciences qui conſiſtent en repréſentation d'objets, non ſeulement les différentes nations ne s'accordent point; mais qu'il eſt très-rare que deux hommes particuliers s'accordent en mêmes concluſions, quoi-

quoiqu'ils paroiſſent convenir des mêmes principes.

Il me reſte après cela à démontrer que l'évidence eſt le caractere diſtinctif de la verité, & qu'il n'eſt pas au pouvoir de l'homme d'y réſiſter, s'il agit naturellement. Nous avons vû cy-devant que nulle idée n'eſt vraye par rapport à nous, qu'en conſéquence de ce qu'elle eſt telle dans l'être infini ou abſolu, à l'égard duquel il eſt démontré que l'idée d'une choſe, comme ſeroit celle d'un triangle, eſt la même qu'un triangle éxiſtant. Si donc j'ai une idée vraye, elle eſt objective du côté de l'être abſolu; c'eſt-à-dire, qu'en Dieu il y a une idée de cette idée; & de mon côté, elle eſt le mode conſtitutif de mon eſprit, dans le moment que j'en ſuis occupé. Il s'enſuit donc que la ſeconde idée; celle que je conçois être en Dieu, éxiſte en moi comme la prémiere, puisqu'il n'y a point de différence entre l'idée de Dieu, & un être éxiſtant. Mais cette idée éxiſte en Dieu comme idée vraye. Donc elle éxiſte de même en moi; c'eſt-à-dire, que j'ai une véritable idée de ma prémiere idée. Mais qui dit une idée veritable;

dit une parfaite connoiſſance. Donc je connois parfaitement ma prémiere idée ; & par conſéquent je ne puis former aucun doute ſur ſon ſujet, c'eſt-à-dire, qu'elle m'eſt évidente, ou qu'elle me donne un ſentiment convaincant de ſa verité.

Mais qu'entendez-vous, me dira-t-on, par cette idée objective que vous ſuppoſez être en Dieu, de tout ce qui éxiſte dans l'univers, & de votre idée en particulier? Ou cette idée objective eſt, comme vous le dites, la même choſe que l'être individuel éxiſtant; ou elle eſt différente. Si c'eſt la même, toute cette preuve n'eſt qu'une batologie ou un ſophisme. Si elle eſt différente, vous faites un être particulier, de celui que vous avez reconnu pour l'être abſolument général. Je répons à cela que cette matiere a été amplement diſcutée dans la prémiere Partie de ce Traité, où l'on a fait voir la nature & les proprietez de cette idée objective. Cependant pour ne pas abuſer de l'attention du Lecteur, je me contenterai de répéter ici deux choſes. La prémiere, qu'il ne peut jamais y avoir de différence entre un être éxiſtant individuel-

duellement, & l'idée objective qui en eſt en Dieu, puisqu'autrement l'être abſolu & général ſeroit conceu comme penſant en particulier, ce qui ſeroit abſurde. La ſeconde, que le terme d'idée objective ne ſe doit prendre que pour la réalité individuelle des êtres particuliers, correſpondante à quelque point de l'attribut infini de penſée, qui éxiſte dans l'être abſolument général; c'eſt-à-dire, qu'il n'éxiſte rien qui ne ſoit conceu, ou concevable par une intelligence proportionnée, puisque les attributs de l'être total étant néceſſairement infinis, ils ſe répondent proportionnellement l'un à l'autre, dans leurs différens modes, degrez ou parties. Expreſſion qu'il faut prendre ici dans le ſens où j'ai montré que les attributs divins peuvent avoir des parties, quoiqu'ils ſoient reſpectivement infinis.

Mais malgré cette réponſe, l'on m'objectera encore, que dans ce ſens même je prouve trop; parceque j'ai dit ailleurs qu'une idée inégale eſt vraye & égale en Dieu. Ce qui étant entendu de la réalité individuelle qui lui convient, en tant qu'elle eſt mode de l'être abſolu, il faut dire que, ſi

cette

cette idée eſt réelle en Dieu, elle éxiſte de même en moi avec l'idée de ſon idée, & pareille conviction que la prémiere. Toutefois je vois bien qu'une telle objection ne ſeroit fondée que ſur un abus ſenſible des termes: car la réalité d'une idée inégale n'eſt effective que par rapport à la verité de ſon être, & non à l'égard de la repréſentation qui eſt néceſſairement fauſſe; autrement elle ne ſeroit pas inégale.

Cependant ne peut-on pas dire que l'idée de la réalité d'une telle idée ſuffit pour la conviction? Mais le contraire eſt évident: car l'idée d'une idée inégale ne la peut repréſenter que telle. Elle peut être ſpécieuſe, elle peut flatter les paſſions, elle peut être favorable aux déſirs; mais elle ne ſera point évidente, parceque la verité de ſon être établit ſa fauſſeté, puisqu'elle eſt ſuppoſée inégale.

D'autre côté, il eſt difficile de ne pas conclure ſur cette preuve, que l'erreur & la fauſſeté ſont donc évidentes, puisqu'elles ne peuvent abſolument avoir le caractere de la verité; & ſi cela eſt, on ne ſe peut jamais tromper, que par un fait volontaire; mais

mais c'eſt aller trop loin. On ne peut pas dire que l'erreur & la fauſſeté ſoient évidentes, puisqu'au contraire c'eſt parcequ'elles ne ſont pas évidentes, qu'elles ſont erreur & fauſſeté. Diſons donc ſeulement qu'elles ſeroient facilement apperçuës, ſi l'on y vouloit donner une attention convenable, & ſi les préjugez, les paſſions, la pareſſe d'examiner & de raiſonner, & les autres engagemens marquez cy-deſſus, n'en étouffoient la connoiſſance.

Les caractéres de la verité & de l'erreur, ainſi que les diverſes eſpéces de connoiſſance qui nous ſont propres, étant une fois établis, il eſt temps de revenir à notre derniere propoſition, ſuivant laquelle nous avons reconnu que l'effort commun de tous les êtres, pour ſe conſerver & pour perpetuer leur éxiſtence, eſt intime à la nature, dont il fait une partie eſſentielle. Deſorte que les appétits, ou déſirs de recherche & de fuite qui en ſont néceſſairement conſéquens, ſont auſſi conſéquents de la nature, entant qu'elle eſt déterminée par les objets; car alors ce n'eſt plus l'effet du déſir purement direct, qui

ſe

ſe doit renfermer dans l'individu qui le reſſent; puisqu'au contraire celui-ci ſe porte à des ſujets externes, ſelon la forme de la perception. Ainſi il ne peut y avoir d'être ſenſible, qui ne ſoit invinciblement ſujet à ces deux affections, fuite & recherche, dès-là qu'il eſt ſuppoſé capable d'effort pour ſe perpetuer, & de ſenſation pour connoître les objets.

Mais la ſimple proprieté des termes nous fait connoître, que la recherche eſt un déſir qui aſpire à la poſſeſſion de quelque objet; comme la fuite eſt au contraire un déſir d'abſence, ou de privation de quelque autre objet; & de-là nous devons conclure que la préſence ou l'abſence des mêmes objets cauſeront néceſſairement un plaiſir ou un déplaiſir actuels, à ceux que nous ſuppoſerons touchez de ces affections; c'eſt-à-dire, un ſentiment de bien être, ou de mal être, conſiſtant en ce que la puiſſance de l'individu ſera actuellement augmentée ou diminuée, ſelon ſa perception.

En effet ſi nous rappellons nos preuves précédentes, il nous ſouviendra qu'il a été demontré que l'éxiſtence de l'eſprit ne conſiſte que dans la per-

perception de ce qui arrive à ſon corps; que l'ordre ou la connéxion des idées eſt le même que celuy des perceptions; & que l'eſprit a plus ou moins d'aptitude à former différentes idées, ſuivant l'aptitude de ſes organes à recevoir différentes perceptions. De plus, nous avons vu que l'eſprit & le corps ne compoſent enſemble qu'un même individu, doué d'une certaine force, capable de certaines actions, & ſenſible aux mutations qui arrivent, ſoit au corps, ſoit à l'eſprit. Par conſéquent il eſt hors de doute, que tout ce qui augmente ou diminuë ſa force & ſa puiſſance actuelles & le bien être de ſon corps, augmente ou diminuë pareillement la force & le bien être de l'eſprit, & réciproquement de l'eſprit au corps, puisque les deux enſemble ne ſont qu'un même individu.

D'où il ſuit que l'eſprit & le corps ſont réciproquement ſujets aux mêmes mutations; c'eſt-à-dire, à paſſer d'une plus grande à une moindre réalité, & au contraire: mais ſuivant nos définitions précédentes, la réalité & la perfection ne ſont que la même choſe. Partant qui dit paſſer à une plus grande

de ou moindre réalité, dit paſſer à une plus grande, ou moindre perfection. Toutefois ce qui ſe comprend aiſément du corps, que l'on voit être ſucceſſivement en divers états, de force ou de foibleſſe, de perfection ou d'imperfection, ne s'applique pas ſi facilement à l'eſprit, par la difficulté qu'il y a d'imaginer que l'attribut de penſée n'eſt point indépendant du corps. Et c'eſt icy que le préjugé nous entraîne malgré l'évidence même; à quoy il ne paroît d'autre remede que de bien comprendre & de retenir pour jamais, que l'ame humaine, entant qu'elle eſt un mode de penſée déterminé à un objet propre, n'a d'autre réalité que celle qu'elle tire des idées, dont elle eſt ſucceſſivement occupée, à proportion des affections du corps. Mais pour éviter toute équivoque, il faut remarquer que les offices de la mémoire ſont ici compris entre les affections du corps; parceque le ſouvenir n'eſt véritablement qu'une ſeconde ſenſation, rappellée par des cauſes occaſionnelles, que nous avons déjà touchées, & que nous connoîtrons dans la ſuite encore plus clairement.

Or

Or ſi l'on conſidere les mutations de l'individu humain, par rapport au ſeul eſprit, il ne les faut pas regarder, comme la ſucceſſion ordinaire de ſes idées: car ce changement eſt néceſſaire pour remplir les fonctions de ſa nature, ou plutôt, c'eſt l'effet néceſſaire de ſon éxiſtence; mais il les faut prendre pour un état de perfection ou d'imperfection, occaſionné par les cauſes qui augmentent ou diminuënt ſa puiſſance, ou celle de ſon corps; c'eſt-à-dire, celle de l'individu entier; lequel état ne ſçauroit manquer d'être ſenſible à un être également capable de perception, par rapport au corps & par rapport à l'eſprit. Ce n'eſt donc pas l'égalité ou l'inégalité des idées qui rend l'homme ſenſible; c'eſt la perception même qui le rend capable de chercher, ou de fuïr les objets, de plaiſir ou de déplaiſir dans leur application. Mais qui dit ſenſibilité, dit une modification intrinſeque de l'individu, entant que les objets qui agiſſent ſur le corps ſe joignent à l'idée objective de l'eſprit, qui ſe doit trouver dans l'être abſolu. Raiſon par laquelle il a été démontré cy-devant que telles modifications de

l'eſprit

l'eſprit ſont réellement des paſſions, c'eſt-à-dire, des idées pour la formation desquelles il reçoit ſa détermination d'objets étrangers, & n'agit qu'en prêtant la ſenſibilité & la facilité de ſa nature. D'où il réſulte que les effets conſéquents de ces mêmes modifications n'ont de cauſe propre que l'action des objets appliquée à un être capable de ſentiment & d'un reſſort automate, qui dans l'uſage ſe prend pour une force active. Partant je puis conclure que, comme le principe actif des paſſions réſide ſenſiblement dans l'impreſſion des objets, leur principe paſſif ne ſe peut prendre que dans la ſenſibilité de l'homme, exprimée par les affections de recherche & de fuite.

Si nous paſſons, après cela, à l'éxamen des paſſions en leur ordre naturel, les prémieres qui ſe préſentent à l'eſprit ſont celles qui réſultent immédiatement des affections primitives, entant qu'elles ſont ſatisfaites par la jouïſſance dans la recherche, & l'éloignement dans la fuite; ou entant qu'elles ſont affligées par la privation dans la recherche & la préſence dans la fuite. Cette ſatisfaction & cette

cette peine ſont évidemment les prémiers effets de l'application des deux reſſorts de la nature de l'homme aux objets extérieurs, la recherche ſe propoſant néceſſairement la jouïſſance & non la privation; & la fuite ſe propoſant de même l'éloignement & non la préſence.

Si donc ces affections ſont ſatisfaites, il en réſulte un ſentiment, une perception, une idée, que nous exprimons par le nom de joye; & en conſéquence le cœur & l'eſprit ſont dilatez, connoiſſant leur bien-être, & l'augmentation de leur puiſſance, réalité ou perfection. Mais ſi, par un effet contraire, ces affections ſont éloignées de leur terme, il en réſulte une ſenſation toute oppoſée, que nous exprimons par le nom de triſteſſe, en conſéquence de laquelle le cœur & l'eſprit ſont reſſerrez, par la connoiſſance d'une moindre réalité, puiſſance, ou perfection.

La joye & la triſteſſe ſont donc inconteſtablement les prémieres paſſions desquelles l'homme puiſſe être touché; & elles le ſont non ſeulement en ordre, comme prémieres conſéquences des affections néceſſaires de l'être

l'être ſenſible, mais en réalité; parceque toutes les autres paſſions ne ſont que des modifications de celles-ci. Verité dont la ſuite fera la démonſtration. C'eſt auſſi ce qui rend leur définition très-importante, puisque nous ſerons obligez de les conſiderer dans une auſſi grande varieté de faces, qu'il y a de varieté dans les paſſions. J'obſerverai donc que, comme l'homme eſt, en quelque maniere, double dans ſa conſtitution, ces paſſions qui ſont nommées joye & triſteſſe, par rapport à l'eſprit, doivent prendre d'autres dénominations par rapport au corps, pour éviter la confuſion. Ainſi j'appellerai Prurit, titillation, & gayeté ce qu'il y a de propre au corps dans la paſſion de la joye; diſtinguant toutefois, que les deux prémieres ne ſe rapportent au corps, qu'à l'égard de quelques-unes de ſes parties, au lieu que la gayeté s'étend à l'habitude entiere. Et je nommerai douleur & mélancolie, ce qu'il y a de pareil dans la paſſion de la triſteſſe; ſçavoir douleur, quand l'une ou pluſieurs des parties du corps ſont affectées avec violence; & mélancolie, quand c'eſt l'habitude entiere.

Mais

Mais de ce grand principe, qu'un être ſenſible & connoiſſant, tel que l'homme, eſt néceſſairemenf ſujet à la joye & à la triſteſſe, il ſuit une infinité de conſéquences qui dans leur diverſité donnent la forme à toutes les autres paſſions en général & en particulier.

Et prémierement il en faut conclure que l'eſprit humain doit s'efforcer, autant qu'il eſt en lui, d'imaginer les choſes qui ſont propres à lui donner de la joye, c'eſt-à-dire, à augmenter la puiſſance de ſon corps, & par conſéquent la ſienne, ce qui fait naître l'affection que nous diſtinguons par le nom d'amour.

Secondement que, quand l'eſprit eſt forcé d'imaginer les choſes qui l'affligent, parcequ'elles reſſerrent, & qu'elles bornent cette même puiſſance, il doit concevoir le ſentiment de la haine; c'eſt-à-dire, faire naître un autre effort, pour en rejetter l'idée.

Et certainement tant que le corps humain ſera modifié par une impreſſion externe, il eſt de néceſſité que l'eſprit enviſage comme préſent, l'objet qui cauſe cette modification; & réciproquement, tant que l'eſprit en-

viſagera comme préſent un tel objet, ne fût-ce que par le ſecours de la mémoire, le corps ſera affecté d'une façon qui augmentera, ou diminuëra ſa puiſſance; parceque, comme nous l'avons vû, l'ordre & la connéxion des idées eſt le même que celui des perceptions; mais chaque être ſe porte par ſon effort naturel à perſévérer dans ſon exiſtence, & dans les conſéquences de cet effort, qui ne ſont autres que le déſir du bien-être. Partant il eſt impoſſible que l'eſprit ne ſe porte à la conſidération des objets qu'il juge capables d'augmenter la réalité de lui-même & de ſon corps; c'eſt-à-dire, le bien-être de l'individu total.

Il n'eſt pas plus difficile de montrer que l'effort naturel tend de même à exclure l'idée & la ſenſation des choſes qui reſſerrent la puiſſance de l'individu: car tant que l'eſprit imagine ce qui diminuë ſa réalité effective, il imagine conſéquemment ce qui diminuë celle de ſon corps, & de même réciproquement du corps à l'eſprit. Deſorte que, comme il déſire eſſentiellement ſa conſervation & ſon bien-être, il ſera néceſſité à faire un effort contraire à ſon idée & à ſa per-

perception, c'eſt-à-dire, de travailler à les exclure; ce qui ne ſe peut qu'en ſe propoſant un autre objet, dont l'impreſſion ſoit aſſez forte pour bannir l'image facheuſe qui eſt préſente à l'eſprit. Ainſi l'individu doit s'agiter dans cet effort, ſe tourner, pour ainſi dire, ſur tous les côtez pour trouver un état commode; & c'eſt la raiſon phyſique de l'inquiétude, qui accompagne toujours les paſſions facheuſes.

D'autre part, comme il n'eſt point de perception qui ne ſe grave dans la memoire, ni de laquelle par conſéquent le ſouvenir ne repréſente l'image, avec une vivacité proportionnée au ſentiment primitif, ou au temps qui s'eſt écoulé depuis qu'elle eſt arrivée, il s'enſuit que l'amour & la haine ne ſont pas reſtraints à la ſeule préſence des objets, puisque toutes les fois que nos facultez d'imagination ou de memoire nous rendront préſens des objets éloignez, nous devons reſſentir les mêmes perceptions que nous venons d'attribuer à leur préſence effective & réelle. Raiſon qui nous doit convaincre que ces deux paſſions ne ſont pas attachées à

la ſeule préſence des objets ; mais qu'elles s'étendent à leurs images, ſelon la forme où elles ont été gravées par la perception.

Ainſi nous pouvons dire que l'amour n'eſt autre choſe qu'un ſentiment de joye, accompagné de l'idée d'une cauſe externe, de laquelle on déſire la préſence, jusqu'à entreprendre tout ce qui peut la procurer, ou la conſerver, après l'avoir acquiſe ; ou du moins en maintenir la memoire, dont les images tiennent lieu de la préſence effective.

Au contraire la haine eſt un ſentiment de triſteſſe, accompagné pareillement de l'idée d'une cauſe externe, qui porte l'eſprit à la rejetter, & à en imaginer l'éloignement & la deſtruction de telle ſorte, qu'il ne ſera rien que l'on n'entreprenne avec ſatisfaction, pour venir à bout du deſſein formé de s'en délivrer ; & qu'au défaut d'une action réelle, l'imagination ſe nourrira de tous les projets qui la pourront flater à cet égard.

Mais cela même nous fait connoître combien ces ſentimens ſont éloignez de dépendre de notre liberté: car outre que nous avons cy-devant con-

nu

nu la néceſſité d'une détermination étrangere pour produire nos perceptions, nous ſommes en état de juger qu'il ne peut y avoir rien d'arbitraire dans l'affection qui reſulte des mêmes perceptions, nul objet ne pouvant exciter notre amour par un ſentiment contraire à la joye, ni cauſer de la joye, ſans augmentation de la réalité de l'être. Et au contraire, la haine ne pouvant entrer dans notre cœur, par une autre porte que celle d'une perception fâcheuſe & importune, qui irrite de néceſſité le ſujet qui la reſſent, contre l'objet qui la cauſe.

Il n'eſt pas moins évident, par la définition de la memoire, que tout eſprit qui aura conceu enſemble deux ou pluſieurs idées, ne ſera pas plutôt touché de l'une d'entre elles, qu'il ne le ſoit auſſitôt des autres. Verité dont la preuve eſt établie par la rélation néceſſaire que les idées ont avec les affections du corps. C'eſt pourquoy l'imagination & la memoire n'étant fondées que ſur la proprieté naturelle des corps animez, de renouveller une perception, à l'occaſion d'une autre, & les idées ne repréſentant que ces mêmes perceptions, de telle ſorte que

l'ordre des unes eſt le même que celui des autres, il s'enſuit que dans l'exercice de l'imagination & de la memoire, il n'y a rien de plus arbitraire, ni de plus libre, que dans l'application des objets.

Il faut auſſi conclure du même principe qu'il n'eſt rien dans le monde qui ne puiſſe, par accident, cauſer ſoit la haine, ſoit l'amour, ſoit la joye, ſoit la triſteſſe: car ſi on ſuppoſe l'homme touché de deux affections, l'une desquelles lui ſera indifférente, parcequ'elle n'augmente ni ne diminuë ſa puiſſance, ou ſon bien-être; & que l'autre au contraire le touche réellement de joye ou de triſteſſe, il arrivera néceſſairement que, quand il imaginera la prémiere, ou qu'il s'en ſouviendra, il imaginera la ſeconde, & ſouffrira de ſa part la joye, ou la triſteſſe qu'elle eſt capable de lui cauſer. Partant la prémiere affection, quoique indifférente par elle-même, & par rapport à luy, deviendra occaſionnellement une cauſe poſitive de joye ou de triſteſſe, & par conſéquent un objet de haine ou d'amour, ſans aucun merite de ſa part. Principe qui déccuvre la cauſe

de

de nos ſimpaties, ou antipaties, dans une mécanique très-ſimple.

Mais cette conſéquence s'étend encore plus loin: puiſqu'il eſt indubitable que toute perception ou imagination d'un objet qui nous aura touché d'amour ou de haine, excitera les mêmes ſentimens envers lui, quand bien la reſſemblance de ces objets conſiſteroit en choſes indifférentes, de ce qui eſt la veritable cauſe de nos affections. Ce qui arrive en conſéquence de la proprieté eſſentielle de l'organe de la memoire, où les images des perceptions ſont rappelées, à l'occaſion les unes des autres; ou plutôt par un effet du déſir précipité qui nous porte à ſaiſir, ou à rejetter, ſur la plus légere apparence, tout ce que nous jugeons capable de contribuer à notre bien-être, ou tout ce qui paroît lui être contraire.

Mais ſi ce principe a des conſéquences ſuivies & moralement rélatives entre elles, il en a d'autres qui paroiſſent contradictoires; comme celle qui aſſemble aſſez ſouvent les ſentimens d'amour & de haine envers un même objet. Cela arrive toutefois à raiſon de la même mécanique:

car le corps humain étant compoſé d'un grand nombre de parties différentes, qui peuvent être diverſement affectées par un même objet, les perceptions qui en reſultent peuvent être différentes, & même contraires: ou bien il ſe peut faire qu'un objet étant aimé, ou haï par lui-même, il eſt rappelé dans l'imagination par un autre objet qui excite un ſentiment contraire; deſorte qu'il ſera aimé par lui-même, & haï par occaſion, ou au contraire. Mais d'une ou d'autre façon, ce combat de deux paſſions oppoſées aboutit néceſſairement à une incertitude que les Latins ont nommée *Animi fluctuatio.* Laquelle, dans l'ordre des affections, répond à ce que nous appellons un doute, par rapport à l'inévidence d'un ſujet, ou d'une propoſition dans les choſes qui ſont du reſſort de l'imagination.

Tout cela ſe comprend aiſément; mais il reſte, ce me ſemble, quelque difficulté touchant l'efficacité que nous attribuons à la memoire, pour exciter les mêmes affections de joye ou de triſteſſe, que pourroit faire un objet préſent. Cependant la définition de la memoire & notre propre expérien-

ce

ce nous font connoître que nous conſiderons comme préſent, tout objet que nous imaginons, quelque éloigné qu'il ſoit réellement, à moins que la perception n'ait beaucoup perdu de ſon évidence, par le nombre des années écoulées dans l'intervale, ou bien par la conſtitution de l'organe; & de-là il s'enſuit qu'une idée, entant que telle, ne ſe rapporte pas davantage au temps qu'à la diſtance, & qu'il en eſt de même de toute affection, ou paſſion réſultante d'une telle idée. On ne peut ſéparer l'idée d'une choſe, de l'affection qui en eſt l'effet néceſſaire, parceque entant qu'elle eſt idée, elle eſt la forme de l'eſprit dans le moment qu'il en eſt occupé. Et partant elle lui eſt auſſi réellement préſente, que ſi l'objet dont elle eſt l'image, affectoit le corps dans le même inſtant: ce qui néanmoins ſe doit entendre dans la proportion de la perception de cette image, quand il s'agit du paſſé.

Il n'en eſt pas de même des idées que l'on ſe forme dans l'avenir: car il eſt ordinaire de groſſir les images des objets. Deſorte que, quand l'on parvient à obtenir ce que l'on a déſi-

ré, ou à tomber dans l'inconvenient que l'on a apprehendé, on trouve presque toujours l'experience plus foible que l'idée de l'objet attendu. Il faut pourtant excepter de cette regle les hommes à qui l'uſage de la vie a donné aſſez de ſageſſe & d'experience, pour connoître l'incertitude des évenemens; lesquels ſe tiennent en ſuſpens, autant que leur raiſon peut agir, ſans trop déſirer ni craindre; ce qui fait que leurs affections ſont plus aiſément diſſipées par d'autres images, jusqu'à ce que le ſuccès les ait pleinement aſſurez.

Cela nous trace encore la voye pour reconnoître la ſource de diverſes paſſions du ſecond ordre; comme de l'eſperance qui n'eſt autre qu'une joye mal aſſurée, conçuë ſur l'idée d'un événement incertain, ou de la crainte, qui (dans une eſpéce contraire) eſt une triſteſſe inconſtante, conceuë ſur l'idée d'une choſe facheuſe, dont le ſuccès n'eſt point aſſuré. Ainſi ces deux paſſions ſont tellement fondées ſur l'incertitude, qu'elles changent de nature & de nom, dès que l'événement ceſſe d'être douteux, l'eſpérance devenant ſécurité, & la crain-

crainte déſeſpoir ou ſimple douleur, ſelon la gravité des cas qui la déterminent.

Il eſt donc certain, ſelon ce qui vient d'être expliqué, que l'être ſenſible & connoiſſant, c'eſt-à-dire, l'Individu humain, étant une fois touché des ſentimens d'amour ou de haine, pour les différens objets que la ſenſation lui préſente, n'eſt plus en état d'arrêter les paſſions, qui en ſont les conſéquences néceſſaires: & toute la ſageſſe, la Religion & la Philoſophie, dont il peut être armé contre leur effort, n'y peuvent rien oppoſer, ſi elles n'ont pas attaché de bonne-heure ſon inclination à des objets d'une autre eſpéce; ou bien ſi elles ne l'enlévent à ſes propres perceptions, par la repréſentation d'autres objets qui le puiſſent toucher plus ſenſiblement.

Il me ſemble néanmoins que j'en dis trop à cette occaſion, puiſque je connois par expérience un ſentiment qui ſe refuſe tellement aux objets, & qui acquieſce ſi ſimplement à ſa propre conſtitution, que ſans ſecours étrangers, ſans précaution contre les paſſions, il jouit de lui-même & des circonſtances de ſon état, avec une

tranquilité qui fait ſa veritable ſatisfaction. On peut même dire beaucoup davantage, puisque cet état s'oppoſe tout entier aux nouveautez, de quelque côté qu'elles ſe préſentent, dans les uſages, dans les ſocietez, dans les opinions. Dirons-nous que cette diſpoſition ſe ſuffiſe à elle-même? En croirons-nous les malheureux qui ſoupirent dans l'eſclavage, ſans vouloir poſitivement changer de ſituation? Ou du moins notre prévention naturelle en faveur de la coutume, ne formera-t-elle point une démonſtration contraire à tout ce qui a été allegué, pour ſoutenir la néceſſité de l'action des cauſes étrangeres, dans la détermination de nos déſirs?

Non ſans doute. Car il eſt aiſé de découvrir dans le même principe, la mécanique de cette pareſſe, qui enchante, pour ainſi dire, le genre humain. En effet le déſir de la perſévérance de l'être, précédant eſſentiellement dans l'ordre de la nature, & les appétits de recherche & de fuite, & les ſentimens de plaiſir & de peine qui en réſultent, il ne peut moins arriver à l'homme occupé d'un déſir auſſi intime, que celui de la perſévérance,

rance, que de s'accoutumer à ſon état propre, jusqu'à apprehender plutôt d'être troublé dans ſa poſſeſſion, qu'à ſe trouver flatté de l'eſpérance d'en être diſtrait, par une ſenſation inconnuë, ſur-tout quand la confiance eſt mal aſſurée, & quand les ſuccès paroiſſent plus incertains que les dangers.

De plus, ſi l'on conſidere cette affection de pareſſe par rapport aux attributs de penſée & d'étenduë, qui conſtituënt l'individu humain, on reconnoîtra que, comme il eſt impoſſible que ce qui n'eſt pas cauſe de ſoi-même, agiſſe autrement que par impulſion, l'homme n'eſt par lui-même déterminé à aucune ſorte d'action, ſoit par rapport au corps, ſoit par rapport à l'eſprit; mais que cette impulſion étant ſuppoſée, il n'eſt aucune partie de l'homme qui puiſſe agir ſans travail; le corps ſuëra ſous le poids de l'ouvrage; les pieds & les mains ſe fatigueront, & l'habitude entiere ſoupirera après le repos, que l'ouvrier ne rencontre pas toujours à la fin de ſa journée.

Il en eſt de même de l'eſprit. S'il faut raiſonner, il eſt néceſſaire que

tous les organes & toutes les facultez y concourent ; que la memoire rappelle les perceptions qui lui ont été confiées ; que l'imagination les repréſente ; que le jugement les compare, & qu'il ſe forme de-là une perception nouvelle, à laquelle l'eſprit donnera ſon acquieſcement, ou qu'il rejettera, ſuivant la convenance ou diſconvenance qu'il appercevra, entre ſon bien-être, & cette nouvelle perception.

Or ce travail, dans quelque attribut qu'il ſe paſſe, eſt un effet de la détermination, laquelle, comme nous l'avons reconnu précedemment, ne peut avoir qu'une cauſe étrangere ; puiſque l'homme, Etre modal & conditionnel, eſt auſſi peu ſa propre cauſe d'agir, qu'il eſt celle d'exiſter ; & que, quoique pénetré du déſir intime de la perſeverance en ſon être & en ſa modalité, il ne peut jamais être cauſe dans ſon propre fond, quoiqu'il puiſſe le devenir à tout autre égard, dans les choſes qui ſont hors de luy.

Ainſi combattu par deux diſpoſitions contraires, il cherche ſon plaiſir dans les déterminations nouvelles, & ſon repos dans l'habitude ou la continuation de ſon exiſtence modale ; &

par

par conſéquent il n'eſt jamais en état de décider dans quelle ſituation il ſe trouve plus à ſon aiſe ; ſi l'incommodité du preſent, ou l'eſperance de l'avenir n'emportent la balance.

Il s'enſuit donc, qu'à proprement parler, l'homme n'agit ſpirituellement ou corporellement que malgré lui ; c'eſt-à-dire, qu'il ne raiſonne que lors que ne trouvant pas dans ſa memoire des regles de conduite toutes faites, ou des connoiſſances aſſurées, il eſt obligé de réflechir ſur la nature des choſes, de comparer ſes idées, & d'en former des jugemens ; comme d'autre côté il ne travaille de ſes mains, que lorſque ſes beſoins l'y contraignent.

Mais cette pareſſe eſt-elle un défaut dans notre conſtitution ? ou, pour mieux exprimer la queſtion, notre bonheur conſiſte-t-il plutôt dans l'action que dans le repos ? Cette propoſition eſt d'une extrême importance ; puiſque ſi le bonheur réſide dans l'action, il paroît qu'il ne tient qu'à nous d'être heureux, non pas en agiſſant ſans détermination, mais n'ayant qu'à nous abandonner à celles que les objets peuvent nous cauſer. Au contraire, ſi

la

la tranquilité, ſi le calme des paſſions fait le veritable bonheur de l'homme, la pareſſe nous conduit par le plus court chemin à la felicité, puiſqu'il n'y a qu'à ſe refuſer avec conſtance aux ſenſations qui nous ſéduiſent, & qu'ainſi l'éloignement du monde, le renoncement aux ſoins & aux affaires, l'indolence & la poſſeſſion de ſoi-même, ſont les vrais moyens qui nous peuvent rendre heureux.

La Philoſophie s'employe, depuis pluſieurs centaines d'années, à réſoudre ſolidement cette queſtion, ſans avoir pu ſe ſatisfaire. La Religion a entrepris plus nouvellement de la ſecourir dans ce travail, & d'abreger ſes raiſonnemens, par le ſecours d'images, que l'étonnement & la vivacité repréſentent infiniment au deſſus de toutes les ſenſations communes. Que pourrions-nous ajoûter à ce que chacune avance de ſa part? Renfermons-nous donc à obſerver, que dans l'action même le repos eſt notre veritable terme; & que, ſelon la définition de l'action qui nous eſt propre, il n'eſt pas au pouvoir de celui qui s'y plaît davantage, d'y trouver une autre ſatisfaction que celle qui réſulte de l'habitude

bitude priſe au travail, ou à changer d'objets; ou, en un mot, à l'agitation d'une vie, qui ſe paſſant à ſuivre l'impreſſion des cauſes étrangeres, doit toujours ſouffrir, & par conſéquent faire quelque violence.

Il paroît d'autre côté, que la pareſſe eſt le plus riche préſent que nous ait fait la nature: c'eſt elle qui contente, & qui égale par conſéquent toutes les conditions. C'eſt elle qui met l'équilibre entre les douceurs obſcures d'une vie ſimple, & la brillante félicité des Conquerans. C'eſt elle qui tempere les plus grandes douleurs, & qui fait aimer & déſirer l'exiſtence juſques dans les cachots & les ſupplices. C'eſt elle enfin qui aſſure les Trônes, en adouciſſant la condition des ſujets, & leur faiſant ſuporter un joug, dont ils n'ont pas même l'idée, au milieu de l'experience; le tout par la ſeule raiſon que le déſir de la perſévérance de l'être s'éloigne par lui-même de toute mutation violente, qu'il s'attache néceſſairement à l'état préſent, & qu'il redoute les experiences incertaines.

Mais d'ailleurs cette pareſſe de raiſonner & d'agir, a beſoin d'amuſement.

ment. Une ſenſation continuë devient néceſſairement importune. On louë ſouvent les plus grands Princes, les plus remplis de leur gloire & de leur fortune, de ce qu'ils deſcendent facilement de leur élévation; & dans le fond ils ſont louables & heureux, par la facilité de leur génie, qui ne répugne point aux ſenſations communes; mais dans le fond ne ſeroit-ce point, qu'ennuyez d'hommages continuels & d'occupations trop glorieuſes, ils cherchent à ſe diſtraire, ou, pour parler le langage commun, à tuer leur temps? L'experience eſt contre eux; car l'on voit par l'Hiſtoire, que la pluspart, ſous le prétexte de ſe délaſſer, ont donné moins d'attention, je ne dis pas, au ſort des particuliers, mais au deſtin des Nations entieres, qu'à leurs plus ſimples amuſemens; parcequ'aſſurez de leur autorité, dans laquelle le déſir de la perſeverance eſt ſatisfait, ils ne ſongent que rarement à leurs devoirs, qui ſont les effets d'une détermination étrangere.

Je n'ai garde de prétendre donner, par de ſemblables raiſons, l'avantage à la pareſſe, au-deſſus des autres affections néceſſaires de l'humanité, ni même

même la juſtifier touchant les contradictions de conduite où elle jette la pluspart des hommes, ſur-tout à l'égard des matieres qui exigeroient du raiſonnement & de la peine, pour développer & faire enviſager leurs conſéquences. Je prétens encore moins applaudir à l'ignorance qui eſt ſon effet le plus ordinaire, puiſque c'eſt la cauſe commune des plus grandes foibleſſes de l'humanité; je veux dire, de la crainte & de la ſuperſtition. Mais je concluds ſur cet exemple, qu'il ſera ſans doute auſſi utile qu'agréable, de ſuivre dans ce Traité, les autres conſéquences de nos principes, & d'examiner avec préciſion la mécanique de nos paſſions, pour pouvoir juger de l'étenduë de leurs forces, contre leſquelles on ſe flatte ſi ſouvent de pouvoir ſe deffendre avec toute liberté.

1°. Je dis donc, en ſuivant les principes cy-devant démontrez, que tout eſprit qui imaginera la deſtruction de ce qu'il aime, doit s'affliger; comme au contraire il doit ſe réjouir, en imaginant ſa conſervation. La preuve de cette propoſition ſe doit tirer de la néceſſité de l'effort qui détermine chaque

que être ſenſible à ſe repréſenter ce qui augmente ſa puiſſance ; c'eſt-à-dire, ce qui lui donne de la joye, & conſéquemment ce qu'il aime : d'autant que cette même puiſſance ne peut être augmentée, ſelon l'hipotheſe, que par la poſition d'un tel objet, & qu'elle eſt détruite par ſa négation.

Mais par raiſon pareille, tout eſprit qui imaginera la deſtruction de ce qu'il hait, doit ſe réjouir, puiſqu'il eſt néceſſairement porté à exclure l'exiſtence de ce qui diminuë ſa puiſſance : & ſemblablement il doit s'affliger de ſa conſervation, comme de ſa préſence, parceque toute affection qui contiendra l'idée de l'objet de ſa haine, s'oppoſera à ſon effort naturel, & lui cauſera néceſſairement un ſentiment de triſteſſe.

Il eſt cependant aſſez difficile d'exprimer, par des noms & des déſignations particulieres, les paſſions réſultantes de cette mécanique, ſi ce n'eſt en diſant qu'elle eſt le principe de tout le bien que nous faiſons, ou que nous déſirons à ce que nous aimons, & de tout le mal que nous faiſons, ou déſirons à ce que nous haïſſons. D'ailleurs

leurs il eſt néceſſaire d'obſerver à cet égard, que les tempéramens différens des hommes diverſifient infiniment les effets de cette mécanique; puiſque le monde eſt rempli de gens qui n'aiment ni ne haïſſent; d'autres qui haïſſent & qui n'aiment point; & d'autres enfin, qui aiment & ne haïſſent gueres. Mais nous conſiderons ici l'état commun de la nature, ſelon lequel ces deux propoſitions ne peuvent faire aucune difficulté.

2°. Je dis que tout eſprit qui imaginera l'objet qu'il aime, entant que touché des ſentimens de joye ou de triſteſſe, ſera déterminé aux mêmes paſſions, proportionnément à l'affection qu'il ſuppoſe dans l'objet aimé, & au degré de ſon amitié propre. En effet les images ou idées des choſes ſuppoſent leur exiſtence, dans une modification particuliere, qui ne ſe rapporte pas moins à l'image qu'à ſon objet; mais l'idée de la joye eſt eſſentiellement le ſentiment d'une plus grande réalité. Partant il eſt certain que l'eſprit ne pourra imaginer la triſteſſe ou la joye, dans un objet qui augmente réellement ſa propre puiſſance (dans la ſuppoſition qu'il l'aime)

ſans être touché proportionnellement des mêmes affections.

La converſe de cette propoſition n'eſt pas moins aiſée à démontrer, ni moins ſenſible dans l'expérience. Ainſi nous diſons que l'eſprit qui imaginera l'objet de ſa haine touché de triſteſſe, s'en doit rejouir, & au contraire s'affliger de ſa joye, proportionnellement aux ſentimens qu'il reſſent & qu'il imagine en lui, parceque dans l'ordre commun de nos idées, qui dit triſteſſe, dit une affection négative de réalité; & qui dit haine, accompagne néceſſairement l'idée de la triſteſſe, de l'image d'une cauſe externe. Si donc nous appliquons la triſteſſe, c'eſt-à-dire, une négation de réalité, à l'objet qui nous afflige, nous ne pouvons que nous en réjouir: comme au contraire, ſi nous lui appliquons l'idée de la joye, qui eſt une affirmation de réalité, nous ne pouvons que nous en affliger, puiſque notre propre réalité en ſera d'autant diminuée.

Cette Mécanique eſt ſimple; mais par malheur ſes conſéquences ne ſont pas à l'avantage de l'humanité: car outre qu'elle multiplie les occaſions de peine & d'affliction, bien au-de-là de celles

celles de la joye, à proportion de ce que notre cœur eſt plus diſpoſé à haïr qu'à aimer, notre convenance avec les objets externes ne pouvant jamais égaler la diſconvenance, dans l'amour même elle nous fait trouver le ſentiment de la triſteſſe, par l'intereſt de ce que nous aimons: elle nous inſpire de plus la joye du mal d'autrui, & l'affliction de ſon bonheur; diſpoſition infiniment contraire à la generoſité, qui eſt l'une des affections de l'eſprit, à laquelle on donne plus generalement ſon applaudiſſement. Enfin la ſatisfaction qu'elle procure par le dommage d'autrui, n'eſt jamais exempte de perceptions contraires à elle-même; ce qui livre néceſſairement le cœur à l'incertitude & à l'impatience, & l'éloigne par conſéquent de la veritable joye.

3°. Si l'eſprit imagine quelque choſe qui produiſe réellement ou non, les ſentimens de joye ou de triſteſſe qu'il apperçoit dans ce qu'il aime, il concevra néceſſairement pour cette choſe des ſentimens d'amour ou de haine proportionnez à ſon amitié pour le ſujet affecté, & à l'action qu'il attribuëra à la choſe imaginée. Cette propoſi-

poſition ſe prouve par la précedente, parceque, s'il eſt vrai que nous ſoyons touchez de joye ou de triſteſſe à l'occaſion de ce que nous aimons, ce ne peut être que par l'image d'une choſe externe, ſuivant la définition de ces paſſions. Mais dans le cas de la triſteſſe, cette image n'eſt pas celle de l'objet aimé; car celui-là ne peut cauſer de triſteſſe, tant qu'il eſt aimé. Ce ſera donc celle de la cauſe qui le modifie, envers laquelle nous ſerons portez d'amour ou de haine, ſelon l'image de la paſſion qu'elle eſt cruë cauſer à ce que nous aimons.

Mais par raiſon pareille, nous haïrons néceſſairement l'objet que nous imaginerons augmenter la réalité de ce que nous haïſſons; & au contraire nous aimerons ce qui la diminuë, dans les mêmes proportions de notre haine pour le ſujet, & des affections que nous imaginerons lui être cauſées.

Que ſi nous appliquons ces deux propoſitions générales à nos propres ſentimens, nous connoîtrons d'abord que les affections exprimées par les noms de faveur & d'indignation, ſont veritablement fondées ſur cette mécanique. En effet la faveur n'eſt qu'une

ne eſpece joye de mêlée d'amour, appliquée à un objet qui eſt ſuppoſé avoir fait l'avantage du ſujet que nous aimons ; & l'indignation au contraire eſt un ſentiment de triſteſſe, mêlé de haine contre un objet ſuppoſé cauſe du mal arrivé à ce que nous aimons. D'où il ſuit que la faveur peut paſſer juſqu'à l'amitié & au ſentiment de la reconnoiſſance, comme l'indignation peut devenir colere & déſir de vengeance, à proportion de l'affection qui nous attache à l'objet, auquel on a cauſé préjudice ou avantage. Mais ſi cette même mécanique ſe paſſe à l'égard d'un objet haï, le dépit & la rancune prennent la place de la faveur, & l'indignation ſe change en un ſentiment de gratitude, que l'on auroit honte d'avouer pour reconnoiſſance, lequel toutefois ne laiſſe pas de lier la ſocieté de ceux qui ſont bien aiſes de nuire.

4°. L'eſprit humain fait néceſſairement effort pour affirmer & pour imaginer dans un ſujet qu'il aime, ce qu'il croit propre à lui donner le ſentiment du bien-être, ou de la joye; comme au contraire, la même détermination le doit porter à nier d'un

ſujet qu'il aime, tout ce qu'il imagine pouvoir être une cauſe de triſteſſe, ou du ſentiment de mal-être.

Cette propoſition n'eſt, à proprement parler, qu'une extenſion de la prémiere définition de l'amour & de la haine, ſelon laquelle nous avons vû que l'eſprit ne peut s'empêcher de ſe complaire dans ce qui augmente ſa propre puiſſance, & de s'affliger de ce qui la diminuë. Proprieté qui ne ſçauroit appartenir à la nature de l'eſprit, ſans devenir néceſſaire à l'égard des objets externes, auxquels il s'attache, ou desquels il s'éloigne; c'eſt-à-dire, qu'il aime, ou qu'il hait en conſéquence de ſa perception; parceque ſelon ſa véritable & réelle conſtitution, aimer ou haïr les objets, n'eſt autre choſe que s'aimer ſoi-même & ſon bien-être.

Mais cette propoſition a ſa converſe, ainſi que toutes les précédentes; ce qui (ſoit dit en paſſant) me perſuade, & peut même, à mon avis, faire une preuve admiſſible par tout le monde, que la morale conſiderée dans les affections naturelles de l'individu humain, ſe doit traiter mathématiquement, & qu'elle eſt ſuſceptible

tible de démonſtrations auſſi régulieres, que celles que l'on peut employer, pour déterminer les proportions des grandeurs, des nombres, des ſons & de tout ſujet mécanique. Or cette converſe conſiſte en ceci, que par raiſon pareille à la précedente, l'eſprit doit néceſſairement s'efforcer d'affirmer de ce qu'il hait, ce qu'il imagine pouvoir lui cauſer quelque diminution de réalité ou de puiſſance, & d'en nier ce qu'il juge lui pouvoir être un motif réel de joye.

C'eſt pourquoy, encore que ces idées ne ſoient pas arbitraires, puiſqu'il faut un fondement effectif à chacune, il eſt ſi commun de voir les hommes ſujets à de fauſſes opinions, ſoit à leur propre égard, ſoit à celui de ce qu'ils aiment ou de ce qu'ils haïſſent, n'eſtimant quaſi jamais chacun de ces objets à leur juſte valeur, parceque la paſſion corrompt la plus grande partie des idées qu'ils en peuvent prendre. En effet l'eſprit prévenu de ſuperbe, penſant de lui-même au de-là des termes vrays, s'attribuë tout ce qu'il imagine valoir & pouvoir. Il contemple ſes fauſſes idées comme réelles; il imagine tous

les objets qui le flattent, comme véritables, & il s'en réjouït luy-même efficacement auſſi long-temps qu'il n'eſt pas entraîné à la conſidération d'autres idées qui les excluë, ou d'une force qui borne la ſienne.

Que ſi ce ſentiment s'applique hors de lui, ce ſera ou excès d'eſtime à l'égard de ce qu'il aime, ou de mépris à l'égard de ce qu'il hait: ce qui fait naître une autre eſpéce d'aveuglement, en conſéquence duquel on porte trop haut, ou trop bas l'opinion des qualitez, ou des forces d'un ami, ou d'un ennemi; la verité ne ſe pouvant produire au travers des illuſions d'un amour propre déreglé.

5°. L'eſprit ſe conſidérant lui-même & ſa propre puiſſance, doit concevoir d'autant plus de joye, qu'il imaginera l'un & l'autre plus diſtinctement. Vérité qui eſt ſenſiblement rélative à la propoſition précédente, par laquelle nous avons appris que l'eſprit doit s'efforcer d'imaginer de lui-même, & conſéquemment de ce qu'il aime, tout ce qui procure, ou qui ſuppoſe le bien-être; puisqu'il ne peut imaginer le contraire, ſans reſ-

ſerrer

ſerrer ſa propre puiſſance, & par conſéquent ſans l'affliger.

Mais ſi l'on en veut une preuve indépendante, il n'y a qu'à conſidérer que l'eſprit ne ſe connoiſſant que par les affections de ſon corps, & les perceptions qui en reſultent, il ne peut paſſer à une plus grande réalité; c'eſt-à-dire, être touché de joye que par ſa propre conſidération, entant qu'il ſe reconnoît affecté d'une maniere & par des objets qui le ſatisfont. Deſorte que moins il reçoit de trouble dans cette conſidération, plus ſa ſatisfaction doit être pleine. D'autre part, la puiſſance de l'eſprit & l'effort qui en reſulte ne ſont pas différens de ſon eſſence, c'eſt-à-dire, de luy-même; & l'eſſence de chaque choſe ne renferme que ce qu'elle a de réel, & non ce qu'elle n'a pas. Par conſéquent l'effort de l'eſprit ne ſe peut porter qu'à l'affirmation de ſa puiſſance, ou, pour mieux dire, de ſon être & de ſon bien-être; & autant que cette affirmation lui paroîtra claire & évidente, autant & proportionnellement ſa ſatisfaction ſe doit augmenter.

C'eſt ſur ce principe qu'eſt fondé

l'amour de l'indépendance, non ſeulement comme d'un moyen plus certain que tout autre, de nous garantir des événemens que nous pouvons craindre, mais parceque l'idée de la ſujettion & de l'obéiſſance accable notre propre idée, & ne lui laiſſe qu'une évidence empruntée, dont l'eſprit ne ſçauroit être pleinement ſatisfait : c'eſt auſſi pourquoy nous pouvons conclure que, comme il eſt impoſſible, dans l'ordre commun de la nature, que l'eſprit puiſſe conſidérer ſon impuiſſance, ſans s'en affliger, il eſt auſſi impoſſible que l'eſprit ſe puiſſe réjouir dans l'humiliation, c'eſt-à-dire, dans une idée claire de ſon impuiſſance, ou, ſi l'on veut, de ſon néant ; puisque tout empêchement qui ſe rencontrera à former une idée pleine de ſoi-même & de ſa puiſſance, devient néceſſairement une cauſe de triſteſſe. Il peut bien arriver qu'un eſprit fort occupé d'idées & d'objets ſinguliers, tels que ceux que la Religion préſente, ſe réjouira dans une humiliation qui en affligeroit un autre ; mais ce n'eſt que parcequ'il ſe dédommage d'ailleurs, cette affliction ou triſteſſe mécanique ſervant d'un autre

autre côté à multiplier l'idée de ſon mérite devant Dieu, c'eſt-à-dire, celle de la puiſſance, dont il eſt alors plus vivement flatté.

Or la joye que l'homme tire de ſa propre conſidération, doit néceſſairement s'augmenter, à proportion des ſuffrages qu'il reçoit du dehors, c'eſt-à-dire, des témoignages de la ſatisfaction qu'il inſpire aux autres, laquelle il attache à ſa propre idée; & c'eſt ce qui rend le commerce des louanges d'un ſi grand uſage parmi nous, chacun s'empreſſant d'en donner ſa part, pour en retirer la ſienne. De-là viennent auſſi le contentement & la ſatisfaction interieure que l'on reſſent à l'occaſion d'une bonne action, lorsque l'on peut s'en regarder comme l'auteur & le principe. Sentiment qui s'augmente néanmoins à proportion des applaudiſſemens que l'on rencontre, & qui ſe porte ſouvent juſqu'à les faire déſirer.

Mais par raiſon contraire, le blâme afflige néceſſairement l'eſprit dans la même proportion, puiſqu'il joint à notre propre idée, celle de l'indignation, du mépris ou de la triſteſſe, que nous ayons inſpirée aux autres.

Et c'eſt ce que nous font comprendre les termes de honte, de repentir, de remords, d'humiliation qui déſignent des paſſions differentes, mais toutes fondées ſur le principe de la triſteſſe, conceuë à l'occaſion d'une faute, dont on ne peut ſe diſculper, ou bien à l'occaſion d'un embarras qui met au jour notre inexpérience. Ainſi ne demandons plus pourquoy l'homme aime tant à ſe faire valoir lui-même, ou ſes propres actions; ou pourquoy les autres ſe fatiguent ſi promptement des récits ordinaires pour cette fin; les éloges propres étant une eſpéce de négation, à l'égard des écoutans, de tout ce que l'on s'attribuë à ſoy-même.

6o. Si l'eſprit humain s'eſt attaché à quelque objet ſemblable à lui-même, ou qu'il imagine ſeulement capable de ſenſation, il ne pourra s'empêcher de déſirer le réciproque de ſa part, & de faire effort pour l'obtenir; enſorte qu'il ſera ſenſible à la joye de l'acquerir & de le poſſéder; & que ſi quelque autre objet entre en partage de ce réciproque qu'il éxige pour lui, il en ſera touché de triſteſſe, quelquefois jusqu'au point de prendre de l'aver-

l'averſion pour l'objet aimé ; mais toujours jusqu'à haïr, & ſouvent avec fureur, l'objet qu'il accuſera de l'enlévement d'un bien, ſur lequel ſes déſirs & ſes empreſſemens, lui ont fait prendre une eſpece de droit.

Pour juger de la néceſſité de cette mécanique, il n'y a qu'à ſe ſouvenir qu'il a été démontré que l'eſprit cherche néceſſairement à s'occuper de ce qu'il aime, & à le toucher d'une joye qui ſoit accompagnée de ſon idée ; c'eſt-à-dire, s'en faire aimer. Principe qui dévelope toutes les autres conſéquences de l'amour ; mais lequel appliqué à la derniere propoſition, en fait la démonſtration complette ; puiſque plus cette joye & cette idée ſeront ſenſibles à l'objet aimé, plus elles le ſeront à nous-mêmes. D'où il ſuit que l'affoibliſſement, le partage, ou la deſtruction de cette idée, cauſeront une triſteſſe réelle, qui ne peut être ſans haine contre les objets qui la produiſent, & ſans jalouſie contre celui qui s'empare du ſujet qui faiſoit la ſatisfaction. Il y a pourtant cette différence à l'égard de la haine qui peut être conçuë en cette occaſion contre l'objet aimé, que, comme il n'eſt

haï que par accident, & que cette eſpéce de haine eſt balancée par un amour eſſentiel, il n'en réſulte qu'une incertitude douloureuſe, qui tient la ſenſation dans un tel équilibre, qu'elle ſe peut aiſément convertir en une véritable haine, ou en un amour plus ardent qu'auparavant.

7°. Tout homme qui ſe croit aimé ou haï librement, & ſans y avoir donné une occaſion poſitive, aime ou hait davantage, à proportion que les idées de cette liberté ou gratuité ſont plus évidentes. Et en voici la preuve. Qui dit un être libre conçoit ſa liberté & ſon indétermination par elles-mêmes. Si donc cet être nous cauſe en même temps une joye ou une triſteſſe réelles, nous l'imaginerons ſeul, & partant nous ſerons plus touchez à ſon occaſion, que ſi le conſidérant comme déterminé, nous étions obligez d'y joindre une autre image. Raiſon qui nous fait connoître pourquoy les hommes qui ſont réciproquement perſuadez de leur liberté, s'aiment ou ſe haïſſent davantage que tous autres objets.

C'eſt auſſi la cauſe évidente de la colére & de la vengeance, qui ſont des

des mouvemens par lesquels l'eſprit eſt porté à haïr qui le hait, ou qui lui nuit; & à lui rendre le mal qu'il eſtime en avoir receu, ou bien à lui faire celuy qu'il apprehende Et c'eſt l'endroit par où cette affection tient à la cruauté, qui d'ailleurs eſt eſtimée faire le mal ſans prétexte ni ſujet. Ainſi nous voyons que la haine s'augmente par la haine: mais la même raiſon fait auſſi voir qu'elle ſe peut vaincre par l'amour, puisque nul ne peut faire attention qu'il eſt aimé, ſans concevoir un ſentiment de joye, capable d'anéantir la triſteſſe qui cauſe la haine.

C'eſt auſſi en conſéquence du même principe que l'ingratitude nous afflige, les bienfaits les plus deſintereſſez étant toujours fondez ſur le déſir de ſe faire aimer. Fin dont nous ſommes privez par la méconnoiſſance.

Mais il eſt néceſſaire de remarquer ſur le changement de l'amour en haine, ou de la haine en amour, qu'après le changement fait, le ſentiment qui en réſultera doit tirer une grande partie de ſa force de la paſſion précédente, parceque celui qui commence à

haïr ce qu'il a aimé, perd beaucoup plus de réalité que celui qui n'a jamais aimé, ſoit du côté de ſa joye propre, ſoit de celle qu'il donnoit à l'objet, ſoit du côté de l'effort qu'il faiſoit pour s'en faire aimer réciproquement. Circonſtances qui ſont toutes néceſſaires dans la ſuppoſition de l'amour, & qui ceſſant toutes avec lui, multiplient par conſéquent la triſteſſe & la haine proportionnellement. Il en eſt de même du changement de la haine en amour: car à la nouvelle joye de l'amour & de ſes conſéquences, il joint celle d'être délivré de la triſteſſe réelle qui cauſoit la haine, laquelle joye ne peut être déterminée que proportionnément aux ſentimens contraires que l'on avoit auparavant. Il ne s'enſuit pas toutefois, qu'il ſoit poſſible, en conſéquence de cette verité, que quelqu'un ſe puiſſe propoſer la haine, comme un moyen d'aimer enſuite plus fortement; car il eſt contraire à la nature de s'engager à un mal certain, par l'eſpoir d'un avantage douteux; & de plus, celui qui haïroit par ce principe, haïroit néceſſairement toujours.

Toutefois dans l'uſage commun,

on

on s'apperçoit qu'il eſt beaucoup plus ordinaire de voir les paſſions violentes ſe rallentir & s'éteindre, que de les voir paſſer ou changer de l'une en l'autre: de quoy il y a différentes cauſes; car outre le changement d'organiſation qui arrive à chaque individu dans le cours des années, lequel fait que l'on devient inſenſible à des plaiſirs, ou à des peines qui touchoient autrefois vivement, il eſt certain que la grande diſtraction de la pluspart des hommes, & la facilité avec laquelle ils ſe prêtent à toutes les nouvelles perceptions, leur fait perdre très-promptement le ſouvenir des prémieres.

8o. Les paſſions qui ont leur principe immediat dans les prémieres affections, ſçavoir la joye & la triſteſſe, ont néceſſairement un effort proportionné à ces mêmes affections; & ainſi ſelon cette meſure, le déſir de jouir de ce que l'on aime, ou celui d'éloigner ce que l'on hait, ne peuvent être temperez que par d'autres déſirs de même force, ou d'eſpece oppoſée; comme ſeroit la crainte d'un plus grand mal, ou l'eſperance d'un plus grand bien.

J'appelle ici bien, toute eſpece de ſatisfaction, & les moyens qui y conduiſent; comme au contraire, je nomme mal, toute eſpece de triſteſſe, & particulierement celle qui naît d'un déſir fruſtré, c'eſt-à-dire, rendu inutile. En effet l'on a vû cy-devant que le bien & le mal ne ſont pas diſtinguez par leur nature, & qu'ils ne le ſont à notre égard, que par les affections de fuite ou de recherche, inſeparables de la perception des objets : ce qui fait que chaque choſe eſt eſtimée bien ou mal, ſelon les idées particulieres.

Or la détermination par laquelle l'Eſprit ne conſent pas à ſuivre l'impreſſion qu'il reçoit d'un objet, ou par laquelle il ſe ſoumet à une autre moins ſenſible en certaine maniere, parcequ'elle plaît moins; mais plus efficace pour le faire agir, s'appelle précaution, & ne conſiſte que dans l'eſperance de ſe procurer un plus grand bien prévû & déſiré, ou d'éviter un mal apprehendé; comme d'autre part, la ſagacité qui fait prévoir de loin les évenemens, & qui donne à leur image les poids néceſſaire pour l'emporter ſur les ſenſations préſentes, s'appelle prudence.

Il s'enſuit donc que toute paſſion contient & ſuppoſe un effort de l'Eſprit proportionné à la ſenſation qui la cauſe ; c'eſt-à-dire, à la perception de l'objet ; mais que la détermination efficace ; c'eſt-à-dire, celle qui produit une action, n'eſt pas toujours conſéquente de l'attrait ou de l'effort de la paſſion même, parceque nous avons deux autres motifs preſque inſeparables de l'ame, ſçavoir l'eſperance & la crainte, leſquels, quoique plus obtus du côté de la ſenſation, n'en ſont pas moins puiſſans, parce qu'étant aidez des préjugez de l'habitude & de l'éducation, ils ſont en état de ſurmonter les ſentimens les plus vifs.

De ſorte que dans l'eſtime commune, les hommes qui obéïſſent ſans retenuë à leurs paſſions, qui n'en conſiderent ni les conſéquences éloignées, ni les effets prochains, autrement que dans leur ſatisfaction préſente ; ceux-là, dis-je, ſont regardez comme des imprudens, ou comme des fous, également incapables des ſentimens de gloire & de honte.

9°. Si un eſprit a été touché de joye ou de triſteſſe par quelque objet ; dans le premier cas, il fera néceſſairement

rement effort, pour ſe le repréſenter dans les mêmes circonſtances, où il en a receu la perception, ſi ce n'eſt qu'il ſoit encore touché du déſir de rendre ſa poſſeſſion plus parfaite. Mais au contraire, s'il a été frappé de triſteſſe ou de haine, il fera un autre effort pour diminuer, ou éloigner l'idée de quelqu'une des circonſtances de ſa perception, ſi ce n'eſt dans le cas que ſa paſſion le porte juſqu'à la vengeance.

La cauſe de ces ſentimens eſt entierement évidente, dans quelque eſpece que l'on veuïlle la conſidérer: car s'il manque quelque choſe à l'idée d'un objet, elle manque pareillement à ſa réalité imaginée; & c'eſt une privation à laquelle l'eſprit s'efforcera de ſuppléer par ſes déſirs, s'il s'agit du ſentiment de l'amour; ou dont il ne peut manquer de ſe réjouïr, s'il s'agit du ſentiment de la haine. Mais comme pour cette derniere eſpece de ſatisfaction, il ne peut s'en rapporter à l'action d'autruy, & qu'en conſéquence de ſa conſtitution, il faut qu'il agiſſe lui-même, pour ſe délivrer de ſa peine préſente, il ſe trouve dans la néceſſité de diminuer dans ſon imagination,

tion, les circonſtances de ce qui l'afflige, pour ôter du moins ce qu'il peut de la réalité de ſa triſteſſe. Toutefois à l'égard de la haine abſoluë, il y a cette diſtinction à faire, que celle-cy s'augmente, comme nous l'avons vû, à proportion de ce qu'elle eſt ſenſible, ſur tout quand l'eſprit ſe flate de l'eſpoir de la vengeance: car alors il cherche des raiſons pour haïr davantage, & ne craint point d'augmenter dans ſon imagination les circonſtances qui excitent ſa colére. Mais ſi l'on examine bien ce ſentiment, on reconnoît qu'il n'eſt produit que par l'odieux plaiſir que l'on trouve à nuire & à ſe venger. En effet ſi l'on change l'eſpéce de la haine, la ſuppoſant envers un objet puiſſant, contre lequel notre vengeance ne puiſſe avoir de priſe, ou duquel nous ayons nous-mêmes ſujet de craindre le courroux, l'eſprit s'efforcera pour lors, ſelon la mécanique naturelle, de diminuer, autant qu'il eſt en lui, la réalité de ſa triſteſſe, en niant, ou ſe diſſimulant à ſoi-même quelqu'une des circonſtances de l'action, ou de l'objet qui cauſe ſon déplaiſir.

10°. Si l'eſprit ſuppoſé dans un état de

de parfaite indifférence pour un objet qu'il conſidere, l'imagine néanmoins touché d'amour, ou de haine, ou ſimplement de peine ou de plaiſir, il prendra l'idée de la même affection, & en ſera pareillement touché. Voici la preuve de cette propoſition.

Les images ſont des affections de quelque organe de l'individu humain, qui renferment conjointement avec la repréſentation d'un objet externe, l'idée de la perception, ou modification qu'il reçoit de ſa part. Si donc cet objet eſt ſemblable à celui qui imagine, quand ce ne ſeroit que par une égalité de ſenſation, l'image de cet objet renfermera l'idée de cette parité ou reſſemblance; & par conſéquent ſi on l'imagine touché d'une affection qui nous ſoit connuë, l'idée de cette affection ſe peindra dans la même image; & l'eſprit dont cette idée devient la forme, en ſera néceſſairement touché. Or il reſulte de là 1°. que nous concevons aiſément de l'amour ou de la haine pour les objets, leſquels nous imaginons cauſer du plaiſir ou de la douleur à ceux que nous regardons comme nos ſemblables, quand ce ne ſeroit que par ſuppoſi-

poſition d'une parité de ſenſation. 2°. Qu'il n'eſt pas dans la nature de haïr les objets qui nous font pitié, parcequ'autrement nous n'aurions point de pitié, puisque nous nous réjouïrions de leur déplaiſir. 3°. Que nous ſommes portez naturellement à ſoulager ceux dont nous avons compaſſion; parceque leur triſteſſe devenant la nôtre, nous nous trouvons obligez de chercher les moyens & les idées qui la peuvent exclure.

Ce dernier ſentiment qui, entre toutes nos affections, eſt diſtingué par les noms honorables de bonté & d'humanité, bien différent par conſéquent, de celui que nous nommons inclination, conſiſte en un déſir de ſoulager celui que nous eſtimons digne d'une meilleure fortune; & il pourroit être regardé, comme l'une des plus louables diſpoſitions de la nature, parcequ'il ſemble découvrir dans le cœur humain un fond de généroſité bien plus étendu qu'on ne le jugeroit ſur l'expérience; mais il eſt d'ailleurs compenſé en mal par d'autres affections réſultantes du même principe, leſquelles dans l'eſtime des ſages feront toujours peu d'honneur à l'humanité.

En

En effet il s'enſuit pareillement que, ſi nous imaginons quelqu'un en état de poſſéder ſeul un objet qui le peut remplir de joye, l'effort naturel nous portera à lui faire obſtacle, parceque du ſeul principe que l'eſprit eſt engagé par imitation, à aimer ce qu'il juge être aimé d'un autre, il s'enſuit qu'une poſſeſſion excluſive ne ſçauroit manquer d'affliger celui qui la conſidere en autrui; & l'eſprit ne peut ſentir de triſteſſe ſans faire effort au contraire, ainſi qu'il a été démontré.

Voici donc la ſeconde mécanique qui double, pour ainſi dire, le deſavantage de la nature humaine, puiſque non ſeulement elle nous rend ſenſibles aux peines de tous les malheureux, mais qu'elle nous afflige encore par la joye de ceux qui ſont heureux; la même cauſe qui nous rend pitoyables, nous rendant auſſi très-ordinairement jaloux ou envieux. Je dis, ordinairement, parceque comme l'organiſation, qui eſt l'inſtrument des perceptions, varie chez la plûpart des hommes, il ſe peut trouver quelques temperammens moins ſujets à l'envie qu'à la pitié, & réciproquement. Cependant à conſiderer cette mécanique dans

dans l'idée generale de la conſtitution des hommes, il faut reconnoître que la démonſtration du principe & de ſes conſéquences ne ſouffre aucune difficulté. Je ne parle point ici d'une eſpéce d'envie, que l'on peut appeler maligne, par rapport à la cauſe qui la détermine, que je découvrirai cy-après; & je ne conſidére que celle qui eſt conſequente de la diſpoſition commune des eſprits à prendre les affections de ſes ſemblables.

On peut faire diverſes expériences journalieres de la grande facilité avec laquelle nous nous laiſſons entraîner à l'imitation des ſentimens d'autruy, & particulierement à l'égard des jeunes perſonnes, ou des enfans, dont les organes ſont encore dans une eſpéce d'équilibre; car on les voit ordinairement rire & pleurer, en conſéquence de la ſeule imitation, ſelon qu'ils ſe rencontrent avec des gens qui rient, ou qui pleurent. Ils déſirent auſſi, & ſouvent avec la derniere violence, ce qui paroît faire plaiſir à leurs ſemblables, parcequ'ils ſont incapables de modérer, par d'autres ſentimens, cette jalouſie naturelle qui réſulte du penchant à imiter ou à ſe revétir des affec-

affections d'autruy : en un mot, parceque les idées qui les occupent ne ſont encore que les prémieres perceptions de leurs eſprits, qui les déterminent à vouloir & à agir, ſans mélange d'anciennes ſenſations, lesquelles pourroient modifier cette détermination : car c'eſt ce qui arrive aux perſonnes d'un âge & d'un eſprit plus meur, à qui le grand nombre de perceptions paſſées tient lieu de ſageſſe & de moderation, parcequ'il eſt difficile qu'ils en reçoivent aucune nouvelle, qui ne rappelle l'idée de quelque autre plus ancienne, dont l'effet certain ſera de ſuſpendre, ou de modifier, en quelque maniere que ce ſoit, la nouvelle perception, par laquelle (ſi les circonſtances étoient pareilles) ils ſe laiſſeroient emporter auſſi bien que les enfans.

110. L'eſprit qui conſidére un objet, ne s'y peut arrêter avec ſatisfaction qu'en deux cas particuliers, qu'il y attache ſa joye, ou qu'il y découvre des qualitez ſingulieres, dont les images l'occuperont néceſſairement, par la même détermination, qui lui fera négliger ce même objet, s'il n'y rencontre

contre que des qualitez communes, ou déjà connuës.

La vérité de la mécanique expliquée par cette propoſition eſt fondée ſur deux principes, qui ont été invinciblement démontrez. Le premier eſt l'attachement néceſſaire de l'eſprit pour ce qui lui plaît, c'eſt-à-dire, ce qui établit ſon bien-être. Le ſecond eſt la rélation que nos idées gardent entre elles, & la dépendance où elles ſont les unes à l'égard des autres. Je ne rappelleray rien icy de ce qui regarde les effets de la joye & de l'amour, par rapport à la maniere dont ces affections nous font conſidérer les objets, d'autant qu'il ſuffit de ſçavoir que, dans l'ordre commun, l'imagination ne peut rien repréſenter, dont l'idée n'en faſſe auſſitôt naître une autre, particulierement lorsque les qualitez qui deviennent ſon objet ſont communes à pluſieurs individus; mais par cette raiſon même il eſt évident qu'il n'y a que les idées & les perceptions ſingulieres qui puiſſent véritablement attacher l'eſprit, parcequ'étant inuſitées, elles ne ſçauroient encore être jointes à d'autres, de qui les images pourroient prendre leur

place,

place, & par conſéquent les anéantir. Ainſi ces idées ſont néceſſairement les plus durables ; parceque l'eſprit n'en eſt point diſtrait, comme il ne ſçauroit manquer de l'être, quand les idées ſe ſuccédent avec promptitude les unes aux autres.

Mais d'autre part, il eſt néceſſaire que l'eſprit trouve ſa ſatisfaction, en conſidérant ces idees ſingulieres, parceque ſi elles produiſoient un autre effet, & qu'elles lui cauſaſſent une ſenſation triſte ou douloureuſe, il ſeroit néceſſairement engagé à les rejetter, & à en imaginer la deſtruction : ce qui eſt contraire à la ſuppoſition que ces idées n'en rappellent point d'autres, qui les puiſſent anéantir. Joignons à cela cette puiſſante impreſſion qui nous pouſſe au repos, quand nous ne ſommes point emportez par une détermination contraire ; & nous ſerons en état de juger de la ſatisfaction qui accompagne les idées ſingulieres. J'excepte d'ailleurs les cas graves, plus capables d'étonner l'imagination que de la ſatisfaire. Mais au reſte, comme cette mécanique ſe joint néceſſairement à pluſieurs autres dans notre conſtitution, il en réſulte une

une infinité d'effets différents, quoique toujours proportionnez à leurs cauſes.

Tel eſt celui qui eſt produit par l'union de notre attachement aux idées ſingulières, avec le principe, qui nous fait déſirer d'avoir une idée claire & diſtincte de nous-mêmes, & de notre propre puiſſance: car il s'enſuit que l'on ne ſçauroit voir qu'avec peine dans les autres, une réalité que l'on eſt obligé de nier de ſoi-même; comme au contraire, que l'on conſidére avec joye en ſoi ce que l'on eſtime tellement ſingulier, que l'on croit le pouvoir nier de tous les autres. C'eſt pourquoi ſi l'on n'apperçoit en ſoi-même que des qualitez néceſſaires à l'être & à la nature, & par conſéquent communes à tous les individus de même eſpéce, quelques louables que ſoient ces qualitez, on ſera peu ſenſible à leur poſſeſſion. Mais ſi par malheur on eſt obligé de reconnoître l'inferiorité des qualitez propres, on en ſera affligé, on tâchera d'éloigner l'idée de la comparaiſon, en affoibliſſant l'idée de ces qualitez étrangéres, pour groſſir les ſiennes, & s'en former une image qui excite la complai-

ſance ; & c'eſt ainſi que s'engendre l'envie, que l'on peut diſtinguer par le ſurnom de maligne ; de laquelle l'effet ordinaire eſt d'anéantir le vrai mérite, ou le mérite étranger, pour élever le perſonnel.

Ceci ſouffre néanmoins une exception, en ce que l'envie ne peut avoir lieu qu'entre ſemblables. Perſonne ne s'eſt encore aviſé d'être envieux de la hauteur des arbres, ou de la force des éléphans ; & en voici la raiſon : c'eſt que, par la définition de l'envie, elle doit être conçeuë, comme une haine formée contre un objet, à l'occaſion d'un ſentiment de triſteſſe, dont il eſt cauſe, parceque ſon idée anéantit, ou diminuë celle de la propre puiſſance : mais la puiſſance de l'homme eſt la conſéquence de ſa nature, & non autre : c'eſt pourquoy il ne peut jamais déſirer ce qui fait la proprieté d'une autre eſpéce d'être que lui, tel que le vol dans les oiſeaux, ſi ce n'eſt par une fiction, dont il n'eſt jamais réellement touché.

Ainſi quand on voit dans d'autres hommes des qualitez de valeur, de juſtice, de magnanimité, ou de toute autre eſpéce de perfection, qui excitent

tent plutôt la vénération que la jalouſie, c'eſt parcequ'on ne les conçoit point, comme des propriétez de la nature, dont on ſoit tellement dépoüillé, qu'il manque à cet égard quelque choſe à la propre réalité: mais on les imagine comme des ſingularitez ſurabondantes dans l'individu qui les poſſéde; leſquelles niées de ſoi-même, laiſſent encore à l'être particulier, tout ce qui lui eſt néceſſaire, pour éxercer & ſentir ſa propre puiſſance.

Mais ce grand principe des qualitez ſingulieres, comparable par ſa fecondité à celui des affections de fuite & de recherche, ne ſe borne pas à produire la ſeule jalouſie maligne. L'admiration en eſt un effet encore plus ſimple, puiſqu'il faut, pour la définir, la conſidération d'une qualité ſpéciale inconnuë & inattenduë dans l'objet de notre perception, de laquelle l'eſprit n'eſt diſtrait par aucune idée différente, née de la même conſidération. A la verité, on ne peut pas la mettre directement au nombre des paſſions, puiſqu'elle n'eſt, à tout prendre, qu'une maniere particuliere d'imaginer; mais le detail ſuivant va nous faire connoître qu'elle en produit une quan-

tité presque égale aux objets qui la peuvent cauſer, & qu'elles ſont auſſi différentes entre elles, que le ſont ces mêmes objets.

En effet ſi l'admiration part d'un ſujet qui nous inſpire de la crainte, elle deviendra conſternation; c'eſt-à-dire, qu'elle formera une image de péril ſi nouvelle, & par conſéquent ſi vive & ſi puiſſante, qu'elle exclurra toutes les idées habituelles de gloire, d'honneur, de vertu & de bienſeance; même celle des moyens que l'on pourroit employer pour s'en délivrer, ſi l'on étoit de ſang froid.

Que ſi cette admiration part d'un ſujet ſimplement haïſſable, telle qu'une mauvaiſe action, la colére, la vengeance, la cruauté d'un autre homme, elle devient horreur; c'eſt-à-dire, une averſion, qui révolte toutes les ſenſations de celui qui en eſt ſaiſi.

Mais ſi au contraire cette admiration a la vertu pour objet, elle deviendra vénération, reſpect; & ſi l'amour s'y joint, elle produira la dévotion, terme que j'explique, par celui de conſécration de ſoi-même à l'objet admiré; & de-là il eſt aiſé de comprendre comment le mélange de

l'ad-

l'admiration avec les autres affections, eſt capable d'exciter des paſſions de tant de différentes eſpéces, qu'il n'y a pas même de termes en uſage pour les éxprimer.

Au reſte l'admiration eſt une affection tellement mécanique, que ſa converſe ſe découvre à l'eſprit le moins appliqué, qui reconnoît ſans peine qu'elle doit conſiſter dans une telle diſpoſition de l'objet, ou de l'eſprit qui le conſidére, que ce dernier eſt plutôt porté à juger de ce qui lui manque, qu'à réfléchir à ce qui s'y trouve réellement. Je ne prétens pas exclurre par cette définition l'eſpéce de mépris dont j'ai déjà parlé à l'occaſion de la ſuperbe, ni celui qui réſulte de l'indignation & de la haine; mais il paroît que dans le ſens le plus propre pour rendre le mépris complet, il eſt néceſſaire que l'eſprit ne ſoit touché d'aucune autre affection, puiſque ſi l'imagination y joint d'autres idées, il en naîtra autant de paſſions différentes proportionnées à leur principe, leſquelles toutefois il ſera difficile d'exprimer, au de-là de ce que nous nommons raillerie, mocquerie, inſulte.

D'autre part, l'eſprit étant diſpoſé de maniere qu'il s'attache & qu'il ſe plaiſt à la conſidération des qualitez ſingulieres, il doit de néceſſité faire effort, pour former des images, dans la nouveauté & ſingularité desquelles il puiſſe trouver ſa ſatisfaction; & c'eſt pourquoy tous les hommes déſirent ſi généralement d'étendre leurs connoiſſances, les uns par l'étude & la lecture, les autres par la vuë d'objets nouveaux, les autres par la converſation & la ſocieté de leurs ſemblables. Deſorte que l'on peut dire qu'il y a une infinité d'eſpeces de curioſité, ſans y comprendre celle que l'on peut appeler maligne, qui eſt un effet de la jalouſie, jointe au penchant que nous avons à la recherche d'idées nouvelles.

La mécanique qui produit l'ennuy eſt une conſéquence de la précédente, & ne paroîtra pas moins évidente: car ſi l'on conſidére que l'eſprit n'a d'idées, & par conſéquent d'occupation, ni même d'éxiſtence propre, qu'autant qu'il a des perceptions, leſquelles lui ſont fournies par deux ſeules voyes, les ſenſations préſentes, & les images gravées dans la mémoire,

on

on jugera facilement que, ſi l'individu ſe trouve dans un état où il ne puiſſe recevoir de perceptions nouvelles, il faut que l'eſprit ait recours aux images de la mémoire qui ſont déjà connues, & par conſéquent incapables d'arrêter l'eſprit par leur nouveauté ou ſingularité. D'ailleurs les images de la mémoire ne ſe préſentent à l'eſprit que dépendemment les unes des autres & ſelon leur connéxion. Deſorte que, ſi la détermination, de quelque côté qu'elle ſoit priſe, le porte à en conſidérer une, celle-cy n'en rappellera qu'un certain nombre d'autres, & laiſſera languir l'imagination, quand ce nombre ſera épuiſé. Il faudra donc une nouvelle détermination pour en ſuſciter une ſeconde, & ainſi conſéquemment. Mais l'eſprit eſt ſuppoſé manquer de détermination, parceque l'individu manque de perceptions. Partant il manque en même temps d'action, & par conſéquent de réalité; ce qui ne peut arriver, ſans donner lieu à une ſorte de triſteſſe, que nous nommons ennuy, laquelle, ſans être douloureuſe par elle-même, eſt pourtant inſupportable, quand elle n'exciteroit d'autre ſenſation que celle de

l'inquietude, pour chercher une détermination qui lui manque.

Ce même principe dévelope encore, de quelle maniere il arrive que l'on ne pènſe quelquefois à rien, ou du moins que l'on ne ſçauroit expliquer, ni ſe rendre compte de ſa derniere idée; ce qui ſuppoſe que la derniere détermination tire à ſa fin, & qu'elle n'a plus la force d'exciter de nouvelles images. Dispoſition très-prochaine à tomber dans le ſentiment de l'ennuy, puiſqu'il ne faut autre choſe pour le produire, que s'appercevoir que l'on manque de nouvelles perceptions.

Mais le grand & l'important effet du principe établi par cette propoſition, que l'eſprit ſe plaiſt & s'attache de néceſſité à conſidérer les qualitez ſingulieres des objets, conſiſte dans la dispoſition où il les met, de croire ſans nul effort les choſes les moins croyables. De quoy la cauſe ſe doit prendre dans la nature de l'imagination, qui ſe plaît à la ſurpriſe, & n'eſt point capable d'aprofondir au de-là de la perception; deſorte qu'il lui ſuffit d'être émuë & attachée à une conſidération, pour donner enſuite ſon con-

conſentement ſur la plus légere probabilité.

La ſurpriſe d'une perception merveilleuſe entraîne donc presque toujours l'opinion, & même la foi, qui n'en eſt pas éloignée dans la maniere commune de penſer; & de-là viennent tous les préjugez & les contes populaires, où chacun prend ſa part, ſans éxamen, en ſuivant la route tracée par le plus grand nombre, & même malgré l'examen que l'on en peut faire quelquefois, parceque l'imagination étant une fois gagnée & entraînée ſelon la diſpoſition naturelle, juſtifie ſa propre légereté, en prenant le ſecours de toutes les circonſtances, qui peuvent ſervir à la deffendre.

Il eſt vrai qu'il ſe rencontre ſouvent des hommes plus fermes, au jugement desquels il eſt plus difficile de faire illuſion. Toutefois l'on peut aſſurer que, s'il étoit poſſible d'examiner rigoureuſement leurs opinions, il s'en trouveroit la meilleure partie, qui a pris naiſſance dans la ſurpriſe cauſée par un objet inuſité, ou dans un récit merveilleux, plutoſt que dans la verité bien diſcutée. Cela eſt ſi vrai, & même ſi connu de tous les hommes,

qu'il s'eſt formé parmi eux dans la plus profonde antiquité, un art dont tout l'objet eſt de ſurprendre la crédulité commune; & dans cette vuë, après de longues obſervations, l'on a établi des régles, pour exciter les divers mouvemens du cœur, ſelon l'intention de l'orateur, & pour ſoumettre le jugement des auditeurs par le ſublime, le merveilleux, ou le pathétique d'un discours étudié. C'eſt un uſage de plus de vingt ſiecles, contre lequel on a mille & mille fois réclamé, ſans ſuccès, l'évidence de la verité.

Ce n'eſt pas tout encore: car il faut prendre dans le même principe le motif de cette ancienne définition qui nous apprend que l'homme eſt eſſentiellement un animal Religieux; c'eſt-à-dire, qu'il eſt formé dans une telle diſpoſition, qu'il ne ſçauroit refuſer ſon culte à certains objets qu'il ne connoît point, mais que ſon imagination lui repréſente à la diſcrétion de ſa propre crédulité, mélangée de toutes les paſſions, auxquelles elle ſe joint dans l'ordre commun. Il eſt vray néanmoins que la profeſſion d'une Religion n'eſt pas tout-à-fait au choix

des

des particuliers, puisque l'on s'en tient d'ordinaire à celle, dans laquelle on a receu les premieres notions; & que par conſéquent l'on a trouvée toute établie, avec un fond de doctrine auquel on abandonne ſa croyance, ſouvent jusqu'à penſer que ce ſeroit un crime que la révoquer en doute. Cependant ſi l'on oſoit remonter à l'origine, il ſeroit aiſé de voir, qu'il n'y a aucune Religion qui n'ait un commencement connu & un Légiſlateur, aux idées duquel il faut rapporter la régle des mœurs, & la Doctrine ſpéculative que chacune propoſe différemment. Par conſéquent il eſt impoſſible de ſuppoſer qu'elles ayent toutes la même verité pour objet, & la même autorité Divine pour fondement.

Il faut donc néceſſairement en conclurre que ces Légiſlateurs ont bien plutôt employé les diſpoſitions communes, qu'ils ne les ont fait naître, quelques touchans que ſoient les objets qu'ils ont différemment repréſentez. Chacun d'eux s'eſt ſervi du fond de crédulité commun à tous les peuples, comme d'une terre fertile, où ils ont fait germer les dogmes conve-

nables à leurs deſſeins & à leur propre caractere, par le moyen des paſſions qu'ils ont ſçu exciter, conformément à la diſpoſition particuliere des mêmes peuples. Et pour en donner un exemple hors de conteſtation ; tel a été Mahomet, qui trouvant ſes compatriotes prévenus avec paſſion pour l'éloquence, & capables de s'abandonner ſans ménagement à des idées ſublimes & merveilleuſes, ſi elles leur étoient préſentées ſous cet appaſt, a ſçu non ſeulement tirer de ce fond, une aveugle ſoumiſſion pour ſa Doctrine, mais encore des reſſources pour perſuader, ou pour ſubjuguer la moitié de notre continent, en moins de cinquante années.

Il ſuffit en effet de notre conſtitution naturelle & de la liaiſon qu'ont nos différentes paſſions, avec le fond d'admiration qui ſe trouve en nous machinalement, pour procurer aux Religions en général, l'autorité qu'elles prennent ſur les conſciences: mais que ſera-ce, ſi l'on y joint encore les préjugez de l'éducation & de l'habitude, contre leſquels l'évidence même ne peut presque rien?

Que dis-je en effet? puiſque l'évi-

dence

dence eſt ſi peu requiſe en matiere de Religion, que le myſtere & l'ignorance entrent eſſentiellement dans la conſtitution de toutes celles que le monde a ſuivies jusqu'à préſent. C'eſt même dans le myſtere d'une Doctrine obſcure & inexplicable, que l'imagination trouve une reſſource aſſurée & toujours nouvelle, pour entretenir ſa crédulité, ſoit par les découvertes qu'elle s'empreſſe d'y faire comme dans une terre inconnuë, ſoit par l'attrait & le goût qu'elle rencontre à former dans le vuide qu'il lui préſente, des phantômes proportionnez à ſes idées; du nombre desquels il ne faut pas même exclure ceux qui vont au propre dommage du ſujet Religieux; comme les mortifications affreuſes que les Indiens idolâtres, ou les Santons de Turquie pratiquent avec un zéle qui fait horreur à la raiſon. Et cela fait voir que le ſeul point eſſentiellement difficile à l'eſprit humain, emporté par tant de perceptions, d'idées & de déterminations diverſes, eſt d'arrêter ſon jugement au vrai & ſa pratique morale, ou ſa conduite à ce qu'il y a de raiſonnable, de naturel

& de conſéquent de ce qu'il ſçait être vrai.

Le grand pouvoir des Religions conſiſte donc dans l'appaſt que l'imagination y trouve pour ſe ſatisfaire, ſoit dans les paſſions d'eſpérance ou de crainte qui nous agitent presque continuellement; ſoit du côté de la fiction de certaines images, ou la formation de certains ſentimens proportionnez, à quoi elle parvient par de fortes méditations, lesquelles excitent les paſſions qui ſont le plus à ſon uſage. Or il n'y a perſonne qui ne ſoit en état de juger combien l'évidence eſt peu néceſſaire pour de telles fins; pour ne pas dire qu'elle leur ſeroit entiérement contraire.

Toutefois ce ne ſeroit pas aſſez, ſi la raiſon & la verité ne prêtoient quelques couleurs aux différentes Religions: car il n'y en a aucune qui ſoit abſolument dépourvuë de raiſon & de ſpécieuſe apparence, autrement perſonne n'y pourroit acquieſcer. Le piege qu'elles tendent aux eſprits les plus fermes, après les avoir ſoumis, comme les autres, ou par le merveilleux de leur hipothéſe, ou par le

droit

droit de la naiſſance & de l'éducation, conſiſte donc, ou dans les conſéquences exactement liées & déduites de leurs principes que l'on n'éxamine jamais; ou dans la régle des mœurs, à quoy nulle Religion n'a manqué de pourvoir; ſe diſculpant aiſément ſur les déſordres particuliers, de tout ce qui ſe pratique au contraire. Ainſi les hommes ſages & vertueux ont toujours des raiſons ſuffiſantes pour porter jusqu'à la mort une partie du joug de la Religion, dans laquelle ils ſont nez.

Après cela il eſt auſſi peu néceſſaire, qu'il ſeroit difficile d'expliquer combien il entre de ſortes de paſſions dans chaque ſyſtême de Religion; combien leur mélange a d'effets compliquez; combien l'amour propre employe de reſſorts & d'adreſſe pour lui ſacrifier ſes dehors, en retenant le droit de faire ſervir ſa propre Religion aux fins qui lui ſont véritablement chéres. Tout cela eſt purement mécanique, & tellement conſéquent de notre conſtitution, qu'il y a lieu de s'étonner qu'entre les diverſes Religions du monde, il ait pu s'en trouver une

* *Confucius.* ſeule, * qui, ſans ſecours de révélation, rejettant également les ſyſtêmes merveilleux & les phantômes de la ſuperſtition & de la terreur, que l'on prétend être de ſi grande utilité pour la conduite des hommes, ne ſe ſoit établie que ſur le devoir naturel.

120. Tout homme capable d'action, au dehors de lui-même, ſe portera toujours néceſſairement à faire ce qu'il penſera que ſes pareils verront avec joye, & à ne pas faire ce qu'il eſtimera qu'ils verroient avec triſteſſe; hors dans les cas qu'il agiſſe par motif de haine & déſir de vengeance, ou qu'il ſe flatte de pouvoir cacher ſon action.

Cette mécanique ne paroîtra pas moins évidente que les précédentes, à qui ſe ſouviendra qu'il a été démontré, que non ſeulement les autres hommes ſont nos ſemblables, & que par conſéquent étant ſujets à l'imitation de leurs ſentimens, les diſpoſitions qu'ils prennent à notre égard deviennent les nôtres; mais que toute action propre qui eſt ſuſceptible de louange ou de blâme; c'eſt-à-dire, capable d'exciter en autrui un ſentiment de joye ou de triſ-

triſteſſe, qui s'exprime par approbation ou par condamnation, cauſe réellement à l'eſprit une affection d'autant plus vive, qu'elle ne peut être ſéparée de l'idée propre, ſoit dans l'eſpece du bien, ſoit dans l'eſpece du mal.

Que ſi l'on joint à cela l'idée, quoique fauſſe, que les hommes ont de leur propre liberté, telle qu'ils s'eſtiment cauſes effectives & impartiales de tout ce qu'ils font, on pourra juger combien les Paſſions qui réſultent de la louange, ou du blâme de leurs actions, ont de force & de puiſſance.

La prémiere en ordre eſt l'ambition, laquelle doit être compriſe ſous l'idée d'un déſir trop ſouvent immoderé de dominer ſur ſes pareils; ſoit par la force, en cas de contradiction; ſoit par leurs ſuffrages volontaires, en meritant réellement, ou en leur faiſant penſer que l'on merite de leur part, des hommages, des ſoumiſſions & des louanges.

Le contraire de l'ambition eſt la puſillanimité, qui eſt (outre une improprieté au Commandement) une crainte immoderée de déplaire & de meriter le blâme; ſurquoy il eſt à propos

pos de remarquer que ce que nous appellons louange ou blâme, quand nous jugeons des actions d'autruy, ou que l'on juge des nôtres, eſt par rapport à nous-mêmes, ou bien une affection de joye fondée ſur le témoignage de la conſcience, qui ſe doit nommer propre complaiſance & ſatisfaction; ou bien une affection de triſteſſe fondée ſur le même témoignage, qui portera les noms de regret & de repentir. Paſſions d'autant plus vives, que, comme nous l'avons obſervé, elles renferment plus diſtinctement l'idée de la propre liberté.

La gloire & la honte, qui ſont encore des effets du même principe, ſe rapportent plus proprement à une action paſſée, ſur laquelle on attend les ſuffrages ou la condamnation du public; mais quand ces paſſions ſont détachées de la conſidération & du jugement d'autruy & qu'elles ſe renferment dans l'idée que chacun a de ſoi-même, elles changent de nom, & prennent ceux d'arrogance & de fierté, dans l'eſpece de la propre complaiſance, ou celui de remords dans l'eſpece du repentir.

On peut obſerver de plus ſur ces qua-

quatre différentes affections, que la prémiere exempte de violence & d'injuſtice, eſt reconnuë pour le caractere particulier des belles ames, leſquelles dans le déſir d'une réputation digne d'elles, ou pour la ſatisfaction qu'elles rencontrent dans l'accompliſſement de ce qu'elles ont jugé être de leur devoir, en qualité d'hommes, de citoyens, de perſonnes publiques ou particulieres, & généralement à tous égards, entreprennent ce qui paroît au vulgaire de plus difficile à la nature, parce qu'ils ne ſont pas touchez des mêmes objets. Auſſi ne faut-il pas conclurre, ſur cette idée populaire, que ces ames généreuſes ſe faſſent une perpetuelle violence, pour réſiſter aux ſentimens communs. L'habitude qu'elles ont contractée de n'acquieſcer jamais qu'à des déterminations conformes aux regles qu'elles ſe ſont propoſées, ou l'heureuſe conſtitution de leurs organes, qui ne ſont que rarement émus par les ſenſations qui font agir les autres hommes, ſont le principe de leur vertu. Ce fut ainſi que la fermeté de Regulus triompha de la tendreſſe qu'il avoit ſans doute pour ſa famille; parceque la détermination qui parloit

loit chez lui pour l'intereſt de la Patrie & pour l'obſervation de ſa parole, ſe trouva la plus puiſſante, par l'habitude formée contre le préjugé commun.

La honte eſt une paſſion toute opposée à la gloire, & qui indique par conſéquent une foibleſſe réelle, dans celui qui en eſt touché: ce qui a fait dire juſtement, qu'elle n'eſt propre qu'aux Ames qui n'ont ni la force d'être généreuſes, ni le courage entier d'être méchantes. Le caractere particulier de ce défaut eſt de faire ſentir à celui qui en eſt touché, le beſoin d'un ſecours étranger. C'eſt pourquoi la flatterie a paſſé de tout temps pour le mode particulier de la honte, les Tyrans & les méchans Princes ne ſe conſolant de leur propre indignité que par ſon moyen. D'ailleurs le ſentiment de la honte a encore cette imperfection, que, ne s'appliquant jamais qu'au paſſé, il eſt impoſſible qu'il puiſſe rectifier les déſordres futurs de celui qu'elle touche le plus. En cela différent des autres paſſions, qui peuvent toutes, en certain ſens, ſervir à l'avantage de l'individu, ou à celui de l'entiere ſocieté des hommes.

Le

Les remords qui, dans le langage de l'Ecriture, eſt appelé le ver de la conſcience, n'eſt proprement qu'une honte portée à l'excès, puiſque l'une & l'autre de ces affections conſiſte également dans la triſteſſe conceuë au ſujet d'une action, ou de toute autre faute, dont on joint tellement la cauſe avec l'idée de ſoi-même, & d'une entiere liberté, que l'on ne ſçauroit penſer à l'une, ſans être à l'inſtant frappé de l'autre. Et c'eſt ſur cette liaiſon néceſſaire qu'eſt fondée l'importune & douloureuſe ſenſation, qui fait le prémier ſupplice des coupables.

Mais à l'égard de l'arrogance, elle conſiſte dans une ſatisfaction de ſoi-même ſi forte & ſi peu meſurée, qu'elle dégenere en mépris de tous les autres. Deſorte que ſon effet indiſpenſable eſt de produire la haine chez tous ceux à qui elle ſe découvre, parce qu'il n'eſt point dans la nature de l'homme, de pouvoir pardonner le mépris de ſoi-même, qu'elle ſuppoſe néceſſairement. C'eſt auſſi la raiſon pourquoi la modeſtie ne peut manquer de plaire & de ſe faire aimer; parce-qu'elle ſuppoſe des ſentimens d'eſtime

& de reſpect pour autruy, qui ſont auſſi flateurs pour ceux à qui ils ſe montrent, que les mépris de la fierté ſont offenſans.

Ce ſeroit peu toutefois ſi l'homme ſe contentoit de ſe flatter dans ſes ſentimens; mais par une autre conſéquence mecanique de ſa conſtitution, il exige de tous ſes ſemblables, qu'ils aiment, ou qu'ils haïſſent ce qu'il aime, ou ce qu'il hait lui-même; & il veut en général que les autres penſent & reſſentent les mêmes affections que lui; le tout en conſéqueuce du même principe, qui forme l'ambition. On veut en effet que les autres vivent & agiſſent dans un ordre conforme à ſes propres idées. On exige non ſeulement l'obéïſſance exterieure, mais encore celle des affections, parceque tout cela ſert à multiplier la puiſſance & l'action de celui qui s'attribuë cette domination. Le mal eſt que chacun déſirant la même choſe pour ſoi, il eſt inévitable qu'il n'en réſulte une diviſion perpetuelle dans la ſocieté, & que par conſéquent les hommes ne vivent preſque toujours ennemis les uns des autres.

13°. Il doit être évident, après les dé-

démonſtrations précedentes, qu'il y a autant d'eſpeces d'affections, qu'il y a d'eſpeces d'objets capables de cauſer des perceptions différentes : & réciproquement que les affections différent entr'elles, autant que les diſpoſitions des individus qui les reſſentent; c'eſt-à-dire mécaniquement, que les paſſions différent entre elles, ou à raiſon des objets qui les excitent, ou à raiſon des diſpoſitions du ſujet qui en a la perception. Ainſi cette propoſition a deux parties, toutes deux faciles à démontrer.

Car en premier lieu, quoique les noms uſitez de joye & de triſteſſe, ou des autres paſſions qui coulent de la ſource commune, ne nous préſentent que des idées univoques, il eſt vrai toutefois que leur principe n'eſt autre que les images réſultantes de la perception de certains objets, & que ces images ne peuvent être qu'inégales, puiſque, comme il a été invinciblement démontré, nos affections renferment plutôt l'idée de nos perceptions, que celle de la nature des objets. Cependant comme il eſt impoſſible qu'une perception ne repréſente pas l'objet qui la donne, puiſque,

que, ſi l'objet eſt exclus, la perception eſt anéantie ; il s'enſuit néceſſairement que chaque paſſion eſt déterminée par une idée, ou image de l'objet telle qu'elle puiſſe être. Et c'eſt pourquoy l'amour ou la haine conceus pour un objet, ſont toujours differens d'un autre amour, ou d'une autre haine; quoique le même individu ſoit le ſujet d'une même paſſion en eſpece, parcequ'il ſuffit que l'objet, auquel ces paſſions s'appliquent, ſoit changé; ou s'il ne l'eſt pas réellement, que l'image qui le repréſente dans notre idée, le ſoit par quelque occaſion externe, ou interne. Et voilà le grand principe non ſeulement de la différence d'une paſſion à l'autre dans la même eſpece; mais de différens accès d'une même paſſion.

En ſecond lieu, il eſt hors de doute que les modes, ou affections d'un corps mû par un autre, ne réſultent pas ſeulement de la nature de celui qui agit, mais qu'ils réſultent auſſi de la nature de celui qui en ſouffre l'action. Deſorte qu'en conſiderant cette verité dans l'ordre ſimple du mouvement, nous pouvons dire que tout

corps

corps, qui eſt mû par quelque cauſe étrangere, reçoit un nouveau mode ou une nouvelle affection qui ne depend pas moins des cauſes qui le font mouvoir, que de ſa propre nature; & que par raiſon ſemblable, un ſeul corps ſuppoſé agiſſant ſur pluſieurs autres, les meut diverſement, ſelon ce qu'il eſt, & ſelon ce qu'ils ſont. Cela eſt ſi clair, que la propoſition en peut être miſe au nombre des axiomes les plus indubitables. Mais puiſque l'ordre des idées eſt le même que celui des affections des corps animez & ſenſibles, j'ai lieu d'en conclure, qu'il y a autant de différence entre les paſſions des individus de même eſpece, qu'il y a de difference entre leur conſtitution particuliere, ſans parler quand à preſent, de l'autre différence, qui conſiſte dans la diſparité des perceptions, ou la diverſité des images imprimées par les objets.

Que l'on ne cherche donc plus d'autre cauſe de l'infinie varieté qui ſe rencontre dans les paſſions dont les hommes ſont touchez. Varieté ſi féconde, que nous éprouvons tous les jours, que ce qui eſt pour l'un un ſujet de haine ou de triſteſſe, eſt pour l'autre un ſujet de joye & d'amour;

que l'un craint ce que l'autre ne craint point, & ainſi du reſte; parceque chacun juge ſelon ſon affection ou perception particuliere, & non ſelon la veritable nature des choſes. Ainſi les noms de bien & de mal, de meilleur & de pire n'expriment que nos propres jugemens, relatifs à nos perceptions & aux images qui en réſultent.

Mais il s'enſuit encore de-là, que, ſelon l'uſage commun de notre vie, qui ſe paſſe preſque tout entiere à comparer les differents objets, s'il nous arrive de nous mettre en paralelle avec les autres, ou de comparer les autres entre eux, nous en jugerons toujours par la ſeule différence de nos affections. Ainſi nous diſons, par des expreſſions abſoluës, que les uns ſont braves, les autres timides: & toutefois ces termes ne ſignifient autre choſe qu'une comparaiſon de nos propres affections, avec celles que nous ſuppoſons dans les autres. Par exemple, celui qui mépriſe un danger ſur lequel je ferois des réflexions, & à plus forte raiſon, ſi j'avois coutume de le craindre, paroit intrépide à mon imagination. Au contraire celui qui appréhende un danger que je mépriſe, me paroit man-

manquer de courage. De même j'appelle hardieſſe ou témerité, le ſentiment qui dans une entrepriſe fait ſurmonter à quelqu'un les conſiderations qui auroient pu m'arrêter; & j'appelle foibleſſe, l'abandon d'une entrepriſe, fait en conſideration d'un motif qui n'auroit aucun pouvoir ſur mon eſprit. Ainſi la varieté des affections de tous les hommes influë de néceſſité ſur tous leurs jugemens; deſorte que, loin de pouvoir compter ſur aucune regle certaine à cet égard, en conſéquence de laquelle tous les hommes devroient aimer ou haïr certains objets, d'une maniere uniforme, il n'eſt aucun individu humain qui puiſſe compter ſur ſoi-même, puiſque ſes jugemens étant néceſſairement rélatifs à ſes affections, & celles-cy changeant preſque continuellement, il eſt dans l'ordre naturel qu'il haïſſe quelquefois ce qu'il a aimé, ou qu'il aime ce qu'il a haï; qu'il craigne ce qu'il a mépriſe; ou qu'il mépriſe ce qu'il a craint, n'y ayant rien de réel dans ſes conſiderations & ſes jugemens, que les images des objets gravées, par une perception, que nous voyons être auſſi ſujette au changement, qu'elle l'eſt à l'erreur.

C'eſt auſſi ce qui rend le repentir ſi frequent entre les autres ſentimens, d'autant que le ſuccès ne répondant preſque jamais aux eſperances ; & la triſteſſe qui en réſulte changeant de néceſſité les diſpoſitions des hommes, ils ne peuvent plus conſiderer les objets ſous leur prémiere apparence : ce qui les porte à s'accuſer volontairement d'erreur, ou dans l'entrepriſe, ou dans le choix des moyens qui en auroient pu procurer la réuſſite, ou dans la conduite générale ou particuliere. Choſe qu'ils s'imaginent dépendre d'eux.

Il s'enſuit auſſi de-là que les affections des animaux (que nous ne ſçaurions plus regarder comme deſtituez de ſentiment, après avoir ſi clairement compris le principe du nôtre) ſont auſſi différentes des affections des hommes, que leur conformation l'eſt de la leur. Ainſi quoiqu'ils paroiſſent avoir des déſirs pareils aux nôtres, nous ne ſçaurions raiſonner pleinement ſur leur ſujet. Et veritablement nous reconnoiſſons dans les brutes un déſir de s'accoupler, qui indique un penchant à la volupté, qui ſe rencontre auſſi dans la nature de l'homme.

me. Toutefois il y a la différence, que leurs déſirs ne ſe rapportent pas, comme les nôtres, à la beauté ou à l'agrément, mais qu'ils ſont excitez par certaines diſpoſitions de la ſaiſon, ou du Sang de la femelle, leſquelles n'agiſſent point ſur nous. Raiſon qui les exemte des vices, où l'attrait de la beauté jette la plûpart des hommes, par d'invincibles déterminations. Cependant nous devons conclure delà, que chaque individu vit content dans ſa nature & par ſa nature, ayant les ſenſations ſuffiſantes à ſon eſpece, pour lui fournir les paſſions qui doivent lui donner le reſſort, en le déterminant au genre d'action qui lui eſt propre; & qu'ainſi les ſenſations des brutes ſont, en cela ſeul, comparables aux nôtres; qu'elles renferment avec l'idée individuelle, le déſir d'être ou de bien-être, dont nul individu ſenſible ne peut être privé, ſelon les loix de la nature.

14. Il y a quantité d'autres paſſions que je n'explique point en détail, parceque les unes manquent de noms diſtinctifs, comme je l'ai remarqué cy-devant, ou parcequ'elles en ont

d'impropres, que l'uſage leur a attribué d'une maniere abſoluë, quoique dans le fond, elles ne tirent leur diſtinction, que des objets auxquels elles s'appliquent. Telles ſont, par exemple, la débauche ou luxure, l'Avarice, l'Yvrognerie, &c. leſquelles ne ſont en elles-mêmes que des eſpeces d'amour diſtinguées ſeulement par les objets, auxquels elles ſe portent. Et il eſt à remarquer, à l'égard de ces ſortes d'affections, qu'elles n'en ont point d'immédiatement contraires, comme les paſſions veritables, c'eſt-à-dire, celles qui ont leur principe dans la conſtitution mécanique de l'individu. En effet la temperance, la ſobrieté, la chaſteté que nous leur oppoſons idéeilement, ne ſont point des paſſions, mais plutôt des habitudes; & dans l'idée commune, des puiſſances ſuppoſées dans l'ame, par le moyen deſquelles elle eſt cruë retenir & moderer les appetits corporels. La prodigalité même n'eſt oppoſée à l'avarice, que dans ſon effet de diſſiper: autrement on la devroit définir la haine de l'argent: paſſion qui n'eſt point naturelle, & que l'on peut

peut assurer qu'aucun homme n'a jamais euë ; mais le prodigue dissipe, parcequ'il aime d'autres objets plus que l'argent, qu'il sacrifie trop facilement, dans le désir passionné de les obtenir.

Le détail de ces passions surabondantes ne seroit donc d'aucune utilité pour mon dessein, puisque je me suis renfermé à ma propre instruction touchant l'origine, l'étenduë & la force des passions en général, & touchant les proprietez qui leur sont communes, pour me mettre en état de les comparer avec les puissances réelles qui sont en moi, s'il y en a de differentes de l'habitude & de la perception, & pour juger enfin avec quelque solidité, de ce que les unes peuvent réciproquement sur les autres. Ainsi quoique je voye clairement qu'il y a une différence absoluë entre l'amour d'un mari pour sa femme, celui d'un amant pour sa maitresse, celui d'un pere pour ses enfans, &c. ou bien entre la joye d'un yvrogne à table, & celle d'un Philosophe à l'étude ; je vois en même temps, que ces différences ne regardent point les

principes communs de chacune de ces affections, & qu'elles ſe rapportent uniquement, comme je l'ai expliqué, aux objets qui les déterminent. Ce qui me perſuade que ce que j'ai dit juſques-ici, ſuffit pour prendre une notion certaine de la mecanique de nos Paſſions.

EX-

EXTRAIT

DU

NOUVEL ATHEISME RENVERSE',

OU

REFUTATION DU SISTÊME DE SPINOSA,

Par Dom FRANÇOIS LAMI,
Religieux Benedictin de la Congregation de S. Maur.

A PARIS,

1696.

IDE'E GENERALE DU SISTÊME DE SPINOSA,

Et de ſes principales conſéquences. (1)

TOut ce grand Ouvrage que Spinoſa appelle Traité de Morale, où il expoſe méthodiquement la plûpart des erreurs qu'il avoit déja répanduës dans ſes autres écrits, eſt uniquement fondé ſur la premiere partie qui n'eſt qu'une Métaphyſique toute pure. En voici à peu près l'Analiſe. Sur les notions de la *Subſtance*, de l'*Attribut*, du *Mode*, de *Dieu*, & de l'*Infini*; il prétend démontrer qu'il n'y a, ni ne peut y avoir dans la nature qu'une ſeule Subſtance, qui eſt Dieu même, & voici le précis de ſa preuve.

Dieu eſt un être abſolument infini, qui a une infinité de perfections, & à la nature duquel appartient inconteſtablement tout ce qui eſt réel,

(1) Tiré de la pag. 17. &c. du Nouvel Atheiſme renverſé,

& tous les Attributs qui marquent dans leur idée une eſſence poſitive; & par conſéquent s'il y avoit dans la nature quelque autre ſubſtance que Dieu, il faudroit qu'elle eût quelqu'un des attributs de cet être Souverain, puiſque, par ſa définition il les poſſede tous; & ainſi il y auroit dans la nature, deux ſubſtances de même attribut, & qui auroient quelque choſe de commun. Or c'eſt ce qui eſt impoſſible: car puiſque par le mot de Subſtance l'on n'entend que *ce qui exiſte & ce qui eſt tellement concevable par ſoi-même, qu'on peut s'en former l'idée ſans le ſecours de l'idée d'aucune autre choſe*; il s'enſuit que l'idée de la ſubſtance n'a rien de commun avec quoique ce ſoit: & qu'ainſi il ne peut y en avoir deux de même attribut.

C'eſt un raiſonnement que nous examinerons dans la ſuite. Voici cependant les conſéquences, qu'il tire de cette propoſition, qu'il n'y a qu'une Subſtance.

Il infére 1. Que tout ce qui eſt réel & poſitif appartient à cette ſubſtance.

2. Qu'elle eſt infinie en tout ſens.

3. Qu'ainſi elle a une infinité d'attributs.

4. Que

4. Que la choſe étenduë & la choſe penſante, ſont ou ſes attributs, ou les manieres d'être de ſes attributs.

5. Que generalement tous les êtres particuliers, c'eſt-à-dire, tout ce que nous appellons du nom de creatures, ne ſont que des accidens, ou des manieres d'êtres des attributs de cette ſubſtance, qui eſt Dieu.

6. Que tout ce qui eſt, eſt formellement en Dieu, & ne peut ni exiſter, ni être conçû ſans Dieu.

7. Que la nature de cette Subſtance qui eſt la nature de Dieu même, eſt la ſource féconde, d'où coulent neceſſairement & par la néceſſité de cette nature même, une infinité de choſe, en une infinité de manieres; en un mot, que tout ce qui peut tomber ſous la penſée, n'eſt qu'un écoulement néceſſaire de la nature divine.

Hé! que ne conclut-il point de ces dernieres propoſitions?

8. Il infére que Dieu eſt cauſe neceſſaire de tout, & qu'il agit auſſi néceſſairement qu'il exiſte, l'un & l'autre par la nécesſité de ſa nature; & c'eſt néanmoins ce qu'il lui plaît d'appeler, agir comme cauſe libre.

9. Que Dieu n'agit point par une

liberté de volonté, & qu'il ne peut faire que ce qu'il fait.

10. Que ſa puiſſance n'eſt que ſon eſſence; & qu'ainſi tout ce qui eſt en ſa puiſſance, exiſte auſſi néceſſairement que ce qui reſulte de ſon eſſence.

11. Que n'y ayant rien hors de Dieu, Dieu n'agit qu'en lui-même, & point du tout au dehors.

12. Que l'exiſtence des choſes eſt auſſi néceſſaire que leur eſſence.

13. Qu'il n'y a rien de contingent dans la nature, & que tout être particulier & fini qui eſt déterminé par une autre cauſe particuliere & finie; celle-cy par une autre encore particuliere & finie, & ainſi à l'infini de cauſes en cauſes, & tout cela par la néceſsité de la nature divine.

Et delà il s'étend à de nouvelles conſequences auſſi extravagantes que celles qui ont précedé.

Car il infere, 14. Que les êtres de l'Univers n'ont pu être produits d'une autre maniere ni dans un autre ordre qu'ils ont été produits, & qu'un autre ordre de choſe eſt auſſi peu poſſible que la pluralité des Dieux.

15. Que toute volonté finie ou infinie

finie n'eſt qu'une cauſe néceſſaire, & même contrainte, bien loin d'être libre.

16. Que c'eſt erreur & prejugé que de s'imaginer que Dieu & les hommes n'agiſſent point ſans ſe propoſer quelque but, ou quelque fin.

17. Erreur & préjugé que de penſer que Dieu ait tout fait pour l'Homme, & l'Homme pour en être ſervi & Honoré.

18. Que ces préjugez ne viennent que de ce qu'on ſens bien qu'on veut ce qu'on veut, pendant qu'on eſt dans une terrible ignorance des cauſes qui nous déterminent à vouloir.

19. Que ces préjugés ſe ſont changés en Superſtition, en convoitiſe & en avarice, en ce qu'ils ont porté les Hommes à inventer pluſieurs manieres de ſervir Dieu, pour gagner ſes bonnes graces, & l'engager à faire ſervir toute la nature à leurs beſoins.

20. Que lorſque cette nature ne leur a pas été favorable; mais qu'elle les a affligez par des tempétes, des tremblemens de terre, des maladies & d'autres pareils accidens, ils ont conclu que ces maux ne leur arrivoient que parceque Dieu étoit en colere

colere des offenſes, qu'ils avoient commiſes.

§ 21. Que de là ſont nées ce qu'il appelle les fauſſes notions, ou plutôt les préjugés de bien & de mal, de merite & de démerite; de louange & de blâme, de juſtice & d'injuſtice, ou de peché, d'ordre & de confuſion, de beauté & de laideur, & tant d'autres ſemblables, qui dans la verité ne ſont que des manieres d'imaginer, qui ne marquent nullement la nature des choſe, mais ſeulement la conſtitution du cerveau de chacun en particulier.

§ 22. Qu'après tout, la nature ne ſe propoſe nulle fin, & que toutes les cauſes finales, ne ſont que des Chimeres & des fictions de l'eſprit humain.

Voilà ce que contient la premiere partie du Syſtême de Spinoſa. Il eſt bon d'y joindre ce qu'il dit dans les autres, de la nature de l'ame & de ſon immortalité, afin d'avoir en un même endroit toutes les ſources de ſes erreurs, comme réduites ſous un même point de vuë.

Rien n'eſt plus bizarre que ſon ſentiment ſur l'immortialité de l'ame. Il ſe réduit à dire que celle des ignorans

rans & des ſtupides eſt mortelle, & que celle des gens ſages & éclairez eſt partie mortelle & partie immortelle, & voicy de quelle maniere il explique ce paradoxe.

1. Il prétend que l'ame, ou l'eſprit de l'homme n'eſt que *l'idée que Dieu a du corps humain comme exiſtant*, & qu'ainſi l'ame qu'on appelle raiſonnable, eſt *une partie de l'entendement infini de Dieu*, ce ſont ſes termes.

2. Parceque Dieu n'a pas moins l'idée de tous les autres corps, que du corps humain; il aſſure que tous les autres corps ſont auſſi animez quoiqu'en degrez differens: parceque les idées ſont plus ou moins parfaites, ſelon le plus & le moins de perfection qui ſe trouve dans les objets.

De ce principe, il s'enſuit évidemment que lorſque le corps humain eſt détruit, Dieu ne le pouvant plus voir comme exiſtant, l'ame de l'homme n'eſt plus, & qu'ainſi l'homme eſt mort ſelon le corps & ſelon l'ame.

De plus, parceque, ſelon Spinoſa, *le Corps humain meurt autant de fois que ſes parties n'ont plus entr'elles le même rapport de mouvement & de repos qu'elles avoient auparavant*, quoiqu'il

qu'il retienne encore la circulation du Sang, & les autres apparences exterieures d'un corps vivant, il s'enſuit que Dieu ayant alors une autre idée de ce corps que celle qu'il avoit auparavant, l'ame qui lui eſt unie eſt auſſi tout autre, que c'eſt un tout autre homme que ce n'étoit auparavant, & qu'ainſi pluſieurs & divers hommes peuvent paſſer ſucceſſivement ſous les apparences d'un même corps. Et en effet, Spinoſa ne s'éloigne point de ces conſéquences.

Cependant dans la crainte qu'elles n'effrayent trop le monde, il eſſayé de les adoucir, en diſant que, ſi après la deſtruction du corps, Dieu n'en voit plus l'exiſtence, il en voit encore l'eſſence, & que l'idée qu'il a de cette eſſence eſt quelque choſe qui appartient à la nature de l'ame, & qu'ainſi il n'y a qu'une partie de l'ame qui périt, pendant que l'autre ſubſiſte.

Mais 1. Il ne devoit donc pas dire, comme il a fait, *qu'il n'y avoit que le corps comme exiſtant qui pût être l'objet de l'idée qui conſtitue l'eſſence de l'eſprit de l'homme*, (a) *ou que l'eſſence de*

(a) Objectum ideæ humanam mentem conſtituentis eſt corpus actu exiſtens, & nihil aliud. *Prop.* 3. 3. *partis Ethices.*

de l'ame n'eſt que l'idée du corps exiſtant actuellement. (a)

Car il y a une contradiction manifeſte à dire que l'ame n'eſt que l'idée du corps comme exiſtant, & que néanmoins elle eſt l'idée du corps pris comme n'exiſtant pas.

2. Puiſque, ſelon Spinoſa, un même homme change pluſieurs fois de corps pendant ſa vie, & qu'après la deſtruction de ces divers corps, Dieu en voit encore les diverſes eſſences, laquelle ſera-ce des idées de ces diverſes eſſences qui ſera l'eſſence de l'ame de cet homme? Son ame ſera-t-elle compoſée de toutes ces idées, ou ſe multipliera-t-elle à proportion du nombre de ces eſſences? L'ame eſt-elle capable de compoſition, de multiplication & de diviſion? Et l'idée du *Moi*, qui exprime ſi bien l'idée de l'ame, ne marque-t-elle pas une Subſtance unique, ſimple & abſolument indiviſible?

3. Enfin cette maniere dont Spinoſa dit qu'exiſte encore une partie de l'ame, après la deſtruction du corps, eſt extrémement bizarre, & des

(a) Mentis eſſentia in hoc ſoli conſiſtit, quod ſit idea corporis actu exiſtentis. *Epiſt.* 66.

des plus alambiquées. Car il prétend que cette partie ne ſe ſouvient nullement d'avoir jamais été, quoiqu'il aſſure qu'elle ſoit éternelle en tout ſens, c'eſt-à-dire, & qu'elle n'ait jamais commencé, & qu'elle ne doive jamais ceſſer d'être.

Il veut de plus que cette maniere d'exiſter ne ſoit que la plus pure intellection, & qu'elle ne conſiſte que dans les idées les plus claires, les plus diſtinctes, & les plus épurées. Il ajoûte que l'on doit plus ou moins craindre la mort de l'ame, ſelon qu'on a plus ou moins de facilité pour ces fonctions purement intellectuelles; & qu'ainſi au lieu que les ignorans, les ſtupides, les gens groſſiers & les enfans périſſent ſans reſſource par la deſtruction de leur corps; les ſages & les vrais Philoſophes ſont en quelque maniere éternels.

Y a-t-il rien de plus extravagant que ce Syſtême? Mais ce n'eſt pas ici le lieu de ſe réfuter; c'eſt aſſez d'en avoir touché légérement les contradictions.

Voilà donc la Metaphyſique de Spinoſa & les Monſtres qu'elle renferme. Après cela, il ne faut pas être fort

fort connoiſſeur pour juger que cet auteur eſt très-éloigné, je ne dis pas de la ſuperſtition, mais de toute Religion, & que, s'il n'eſt Athée, au moins il ne s'éleve nullement au deſſus des Deiſtes.

(Je dis, *s'il n'eſt Athée* : car de ne reconnoître qu'un être univerſel indiſtingué de toute la nature & de l'Aſſemblage de tous les êtres : un être ſans liberté & ſans providence, & qui ſans but & ſans fin, ſans choix & ſans élection, ſoit emporté par une néceſſité aveugle & inévitable en tout ce qu'il fait ; ou plutôt qui ne fait rien : mais à qui toutes choſes échapent auſſi néceſſairement, & auſſi indéliberément, qu'un torrent échape à la ſource d'où il ſort : ſi cela peut s'appeller *reconnoître un Dieu*, je ne ſçai pas pour moi ce qui s'appelle n'en reconnoître point.

Il me paroît qu'il n'en faut par davantage, pour former l'Athéïſme; & j'entre fort dans la penſée d'un des beaux eſprits de ce ſiecle, qu'il n'y a jamais eu d'Athée qu'en ce ſens-là. Peut-être verra-t-on bientôt les preuves de cette propoſition dans un excellent ouvrage qu'il médite.

Il

Il faut voir cependant les conſequences de cette Métaphyſique, pour la Religion & pour la Morale.

Etranges conſequences de la Metaphyſique de Spinoſa.

Nous n'aurons par la peine de les tirer, l'auteur nous épargne ce travail : il les tire lui-même partie dans ſa Morale, partie dans ſes Lettres & partie dans ce Traité; qu'il appelle Philoſophie politique.

Et 1. il infere que c'eſt un abus que de conſiderer Dieu comme un Legiſlateur, ou comme un ſouverain qui faſſe obſerver ſes loix à force de menaces & de promeſſes, par la vuë des peines & des recompenſes. Egal abus que de regarder Dieu comme bienfaiſant, comme juſte, comme miſericordieux &c.

En effet l'Auteur raiſonne juſte dans ſes principes, car toutes ces idées ſuppoſant que Dieu & les hommes ſont libres, il eſt viſible que Spinoſa leur ayant ôté également la liberté, ces idées doivent s'evanouir, & être retranchées de la Morale.

Auſſi ajoute-t-il que ce n'a été que pour

pour s'ajuſter à la foibleſſe de l'eſprit humain & à l'ignorance du vulgaire, que Jeſus-Chriſt & les Prophetes ont repreſenté Dieu ſous ces idées, & preſcrit des Loix & des commandemens de ſa part: mais que pour ceux qui en étoient capables, il ne faut pas douter que J. C. ne leur ait enſeigné les choſes comme verités éternelles (a) ſans leur en faire des loix & des commandemens, auxquels il voulût les aſſujettir, & que c'eſt en ce ſens qu'il les a délivrés de la ſervitude de ſa Loy.

Cela s'appelle que les Loix & les commandemens ne ſont que pour les gens groſſiers & les ſtupides, & nullement pour les perſonnes éclairées & les Philoſophes, qui ſçavent que Dieu (comme dit Spinoſa) n'agit & ne régle toutes choſes que par la neceſſité de ſa nature. Et ainſi un peu d'eſprit nous délivre de la ſervitude de la Loy.

2. Il infere que la Providence, les De-

(a) Remarquez que par les verités éternelles Spinoſa n'entend (ainſi qu'il s'en explique dans ſa 28. Lettre) que les choſes mêmes & leurs manieres d'être entant qu'elles ons une eſſence & une exiſtance néceſſaire.

Decrets & les volontés divines ne ſont autre choſe que l'ordre conſtant; néceſſaire & immuable de la nature; & que les veritables Philoſophes ſont fortement perſuadés que Dieu gouverne la nature ſelon les loix univerſelles, c'eſt-à-dire, par la neceſſité abſoluë de ſa propre nature, & non pas ſelon l'exigence des loix particulieres de la nature humaine, à laquelle il n'a pas plus d'égard qu'au reſte de ſa nature.

En effet, Dieu ne faiſant rien délibérément, il eſt aiſé de juger qu'il n'y a dans ſa conduite nulle préférence, nulle diſtinction pour qui que ce ſoit. Cela veut dire en un mot, que Dieu na nulle conduite, nulle direction, nul gouvernement, nulle providence, mais que toutes choſes échapent indifféremment de ſon ſein, ſans ſon aveu & ſans attendre ſes ordres.

Sans mentir, les hommes ſe trompent bien, de ſe croire ſi diſtinguez & ſi favoriſez de Dieu, & de s'imaginer qu'il ait pour eux plus d'égards que pour les fourmis & pour les plantes. Que leurs actions de graces ſont ridicules! & que leur reconnoiſſance envers Dieu eſt ſtupide & inſenſée.

Ils

Ils ne lui ſont pas plus redevables que les mulets & les bêtes de charge.

3. L'Auteur ne conclut pas ſimplement qu'il ne peut y avoir de miracles (ce mot pris dans l'uſage commun, pour un événement contre l'ordre & les loix de la nature:) il ne ſe contente pas d'aſſurer que par les miracles, s'ils étoient poſſibles, on ne pourroit connoître ni l'eſſence, ni l'exiſtence, ni la providence de Dieu, il ſoutient encore qu'on ne peut donner créance aux miracles, ſans s'expoſer à douter de tout, & à tomber dans l'Athéïſme.

On ſera peut-être ſurpris de cette derniere conſequence; & en effet elle eſt doublement ſurprenante 1. Il eſt ſurprenant que la créance aux miracles conduiſe à l'Athéïſme. 2. Plus ſurprenant encore qu'un Athée donne des préſervatifs contre l'Athéïſme. Mais on reviendra de cette double ſurpriſe, ſi l'on prend garde que Spinoſa parle & raiſonne juſte dans ſes principes: car ſi l'ordre & les loix de ſa nature ne ſont, comme il le prétend, que la nature de Dieu même, qu'une ſuite néceſſaire de ſon eſſence, il eſt viſible qu'on ne peut admettre de mi-

racles, c'eſt-à-dire, d'effets contraires à l'ordre & aux loix de la nature, ſans croire que l'eſſence de Dieu peut être renvenſée & détruite, & par conſéquent ſans tomber dans l'Athéïſme. Mais comme le Dieu de la façon de Spinoſa n'eſt qu'une machine ou tout au plus qu'une bête, ſi toutefois les bêtes ont quelque choſe de plus que la machine; il n'eſt pas fort à craindre de renverſer l'eſſence d'un tel Dieu, & de tomber dans cette eſpece d'Athéïſme. L'on ne doit craindre que de méconnoître un Dieu tout ſage & tout-puiſſant, un Dieu plein de liberté, & maître abſolu de ſon action & de ſes ouvrages, parce que dans la verité il n'y a qu'un tel être qui mérite juſtement le nom de Dieu. Et ainſi, que Spinoſa ſe faſſe quel Dieu il lui plaira; que ſon Dieu n'ait nulle puiſſance extraordinaire; qu'il ne puiſſe rien faire que ce qu'il fait, ou plutôt que ce qui lui échape invinciblement. Pour moy, je ne veux point de Dieu qui ne ſoit aſſés ſage pour preſcrire à chaque être une fin convenable, & aſſés libre & aſſés puiſſant pour conduire chaque choſe à ſa fin: en un mot, je ne veux point

de

de Dieu qui ne puiſſe faire tout ce qui lui plaira au Ciel & en la terre.

4. Spinoſa infere que le droit naturel ſous lequel tous les hommes naiſſent, & ſous lequel la plûpart vivent s'étend auſſi loin que les forces de chaque individu qu'il permet tout ce qu'on deſire & ce qu'on peut, & qu'il ne défend que ce qu'on ne connoît pas, & ce qu'on ne peut nullement obtenir.

Cela veut dire (comme il s'explique lui-même) que le droit naturel n'interdit ni la diſcorde, ni la haine, ni la colere, ni la fraude, ni rien de tout ce que l'appétit peut rechercher; qu'on a un droit légitime ſur toutes choſes ſans diſtinction, & qu'on peut en uſer ſans crime, ſi l'on peut les obtenir ſoit par force, ſoit par ruſes, ou par prieres, juſqu'à tenir pour ennemi quiconque s'oppoſe a nos convoitiſes & juſqu'à égorger indifféremment pere & mere, freres, ſœurs & généralement tous ceux qui mettent obſtacle à nos deſſeins.

Après cela, ne faut-il pas avouer que voilà un droit naturel bien reglé, que cette morale eſt excellente, & que la nature eſt bien ſage de nous

avoir donné un tel droit?

Il eſt pourtant vrai que ces paradoxes ne ſont que des ſuites légitimes des principes de Spinoſa. Car après avoir dépouillé Dieu & les hommes de toute liberté & les avoir fait agir à la façon des machines, ce n'eſt plus à la raiſon à regler le droit naturel, ni à lui preſcrire des bornes: (*a*) mais à la cupidité & à la puiſſance de la nature, c'eſt-à-dire, à ces loix aveugles & téméraires ſelon leſquelles il veut que toutes choſes ſe faſſent. Car c'eſt tout ce qu'il entend par le droit naturel: (*b*) Et ainſi l'homme fait de plein droit tout ce qu'il fait par ces loix: (*c*) c'eſt-à-dire, en un mot tout ce qu'il fait, puiſqu'il ne peut rien faire, qu'il ne ſoit machinalement déterminé par ces loix fatales.

Que ſi après cela vous trouvez quelque choſe d'abſurde & de déréglé dans ce droit naturel & dans ſes ſuites, Spi-

(*a*) Hominum jus naturale non ratione, ſed quocumque appetitu, quo ad agendum determinantur, definiri debet.

(*b*) Per jus naturæ intelligo ipſas naturæ leges ſecundùm quas omnia fiunt.

(*c*) Quidquid unuſquiſque homo ex legibus ſuæ naturæ agit, id ſummo naturæ jure agit. *Tract. Polit. c. 2.*

Spinoſa vous répond froidement que cela vient de ce *que vous ne connoiſſez les choſes qu'en partie, que la plupart des combinaiſons de l'ordre de la nature vous ſont inconnuës, & que cependant vous voudriez ajuſter toutes choſes aux regles de votre foible raiſon, quoique dans la verité, ce qui lui paroît mauvais & dereglé ne le ſoit nullement par rapport à l'ordre & aux loix de la nature univerſelle, mais ſeulement par rapport aux loix de notre nature.* Tract Polit. cap. 2.

Cependant comme il avouë qu'un tel droit pourroit avoir des ſuites facheuſes, & que ſi chacun en uſoit, il n'y auroit plus aucune ſureté dans la ſocieté civile, il dit qu'il a été néceſſaire que nous conſpiraſſions tous unanimement à nous défaire de notre droit naturel, pour le poſſeder en commun, & à renoncer à notre appètit, pour le ſoumettre à la puiſſance & aux Edits ou des ſouverains, ou de quelques Magiſtrats, ou d'une Communauté dont nous ſommes membres; & c'eſt là, dit-il, le fondement de la Monarchie, de l'Ariſtocratie & de la Démocratie.

Il ajoûte que ce n'eſt que par ce re-

renoncement à ſon droit, qu'on a commencé à connoître ce que c'eſt que juſtice & injuſtice, pechés ou obeiſſance : que ces choſes ne peuvent avoir lieu que dans un Empire : que hors de là ſous l'Etat de nature, il n'y a nul peché, & que c'eſt en ce ſens que S. Paul a dit qu'avant la loi, c'eſt-à-dire, ſous la nature, les hommes ne ſçauroient pécher.

5. Et de là il infere que ce n'eſt que par l'alliance que nous avons contractée avec Dieu, & par le tranſport que nous lui avons fait de notre droit naturel, que le droit Divin a commencé : mais qu'avant cela nous pouvions ſans peché haïr Dieu & le prochain, & nous revolter contre ce ſouverain être, la nature, dit-il, n'apprenant à perſonne qu'on ſoit tenu de lui obéïr, & la raiſon même n'en ſachant rien.

Mais ſi cela eſt, les hommes ſont bien ſots, s'il eſt vrai qu'ils ſoient naturellement impeccables, de s'aller expoſer à devenir criminels en faiſant alliance avec Dieu.

D'ailleurs toute alliance étant un traité dans lequel, par le moyen de certaines conditions, & de certains en-

engagemens de part & d'autre, on tend à une certaine fin; il eſt viſible que toute alliance ſuppoſé que les traitans ſoient capables d'agir pour une fin & avec liberté. Si donc ni Dieu ni les hommes n'ont aucune liberté, & s'ils ſont incapables d'agir pour une fin, comme le prétend Spinoſa, quelle alliance les hommes peuvent-ils contracter ou avec Dieu, ou entr'eux? La juſteſſe a manqué en cette occaſion à Spinoſa.

6. Il bannit abſolument le peché, en quelque ſens qu'on le prenne.

Car 1. s'il ſe prend pour la privation de la droiture & de la perfection duë à un acte, il répond qu'il n'y a de privation que ſelon notre maniere de penſer, & nullement par rapport à Dieu & à la nature: parce qu'il ne convient pas plus de perfection aux choſes que ce que Dieu leur en a donné, c'eſt-à-dire, que ce qui ſuit néceſſairement de la nature divine & des loix neceſſaires & immuables de cette nature: & qu'ainſi on ne peut pas dire d'un aveugle, par exemple, qu'il ſoit privé de la vuë, parceque la vuë ne lui convient pas plus & ne lui eſt pas plus duë qu'à une pierre.

2. Si le peché ſe prend pour ce qui ſe fait contre les regles de la raiſon, Spinoſa répond que l'homme par les loix de la nature n'eſt nullement obligé de ſe conduire par la raiſon; qu'autrement tous les hommes s'y conduiroîent les loix de la nature n'étant que les loix de Dieu même, qui eſt neceſſaire & immuable; & qu'ainſi l'ignorant le ſtupide, l'inſenſé, le paſſionné & l'emporté, ne ſont pas plus obligés de droit naturel à vivre ſelon la raiſon, qu'un homme accablé de maladie eſt obligé d'avoir une parfaite ſanté.

Sans mentir les hommes ont grand tort de s'appliquer avec tant de ſoin & de travail à réprimer leurs paſſions, & à vivre ſelon les regles de la raiſon; c'eſt forcer la nature, c'eſt s'oppoſer à ſes loix, & s'y oppoſer vainement, puiſqu'elles ſont inviolables; c'eſt renoncer à ſon bonheur, & ſe rendre actuellement malheureux. C'eſt renoncer à ſon bonheur, parceque le plaiſir de lui-même rend en quelque ſorte heureux pour le tems au quel on le goûte, & que la plûpart des paſſions ſont accompagnées d'une eſpece de douceur & de plaiſir, ſurtout

tout lorſqu'elles ſont affranchies des remords de la conſcience, & des reproches de la raiſon, comme elles le doivent être dans le ſyſtême de Spinoſa: & c'eſt ſe rendre actuellement malheureux, parce que la douleur & la peine rendent malheureux, & que le travail de la reſiſtance aux paſſions eſt naturellement inſéparable de la peine & de la douleur.

3. Enfin ſi l'on prend le peché pour ce qui eſt oppoſé à la volonté de Dieu: Spinoſa répond qu'il y a contradiction, que quelque choſe ſe faſſe contre la volonté de Dieu; parce que ſa volonté eſt indiſtinguée de ſon entendement, ſon entendement indiſtingué de ſa nature, & que tout ce qui ſe fait n'eſt qu'une ſuite néceſſaire de cette nature immuable.

Et ainſi les plus grands crimes ſont auſſi agréables à Dieu que les meilleures actions, les ſcélerats que les gens de bien; ou plutôt il n'y a ni crimes ni ſcélerats, parce que chacun n'eſt que ce que Dieu le fait être; que chacun a ſa perfection proportionnée à ſon eſſence, & qu'enfin l'eſſence de chaque être & ſa perfection ne ſont que la même choſe.

Auſſi Spinoſa ne fait-il nulle difficulté d'aſſurer que les impies ſont auſſi bien la volonté de Dieu que les plus gens de bien.

N'eſt-ce pas là ouvrir la porte à toute ſorte de desordres ? Et qui eſt-ce qui fera difficulté de s'y abandonner, s'il croit le pouvoir faire impunément par rapport aux hommes ?

Mais par deſſus toutes ces raiſons d'exclure le péché, Spinoſa devoit encore ajoûter, conformément à ſon ſentiment, que l'homme n'a nulle liberté : car il eſt viſible que ſans liberté il ne peut y avoir ni peché, ni merite.

7. On voit encore que dans ces principes le peché originel & la corruption de la nature ne ſont que des fictions d'eſprit Et en effet, Spinoſa dit ſans façon que le deſſein qu'Adam prit de manger du fruit défendu, ne fut ni mauvais, ni oppoſé à la volonté de Dieu. (*a*)

Et pour la nature humaine, elle eſt incapable de corruption, parce qu'il ne lui convient que ce que Dieu lui

(*a*) Voluntas Adami nec mala nec propriæ loquendo contra Dei voluntatem.

lui donne en vertu des loix immuables de la nature univerſelle.

8. De là vient que Spinoſa ne reconnoît dans la nature ni beauté, ni laideur, ni ordre, ni confuſion, & qu'il dit que ce n'eſt que par deſtours d'imagination qu'on lui attribuë ces qualités. (*a*)

9. Il s'enſuit encore de là que nous n'avons nul beſoin d'un réparateur, ni d'un médiateur auprès de Dieu. Auſſi Spinoſa aſſure-t-il qu'il n'eſt nullement néceſſaire à ſalut de connoître JESUS-CHRIST ſelon la chair; il ſe moque de ce qu'on dit de ſa reſurrection & ajoûte qu'il eſt auſſi ridicule de dire que Dieu ait pris la nature humaine, que de dire que le cercle ait pris la nature du quarré. (*b*)

10. Comme Spinoſa ne reconnoît ni mérite, ni demerite, il eſt viſible qu'il ne doit admettre ni récompenſe, ni ſupplice. Auſſi regarde-t-il comme

(*a*) Naturæ non tribuo pulchritudinem, deformitatem ordinem, neque confuſionem; nam res non niſi reſpectivè ad noſtram imaginationem poſſunt dici pulchræ, aut deformes ordinatæ, aut confuſæ.

(*b*) *Dans la* 21. *de ſes Lettres à M. Oldenbourg.*

des chanſons tout ce que la foi nous enſeigne du Paradis & de l'Enfer.

11. Cependant au milieu de tout cela, il affecte un certain langage capable d'éblouir & de faire illuſion Il ne parle que d'exercice de vertu, que de loi de Dieu, que de connoiſſance & d'amour de Dieu, que de ſe ſauver & de ſe perdre, que de bonheur & de malheur ; mais il faut voir le ſens qu'il donne à ces termes.

Il dit d'abord qu'agir par vertu, c'eſt agir ſelon les regles de la raiſon. A s'en tenir là, rien n'eſt plus ſpécieux; mais ſi vous lui demandez ce que c'eſt qu'agir ſelon la raiſon ; il vous dira froidement que la raiſon n'exige rien que ce que demande la nature : c'eſt-à-dire que la raiſon & la nature demandent également qu'on *s'aime ſoy-même, qu'on cherche en tous ſon avantage, qu'on ne travaille qu'à la conſervation de ſon être propre, & qu'on ne deſire rien que par rapport à cela. Ce ſont ſes termes.*

Et ainſi agir par vertus ſelon Spinoſa, c'eſt agir ſelon les loix de ſa propre nature; auſſi dit-il nettement, que plus on travaille à ſa propre conſommation, & plus on cherche ſes avan-

avantages & ſes propres interêts, plus on eſt vertueux.

Sans mentir voilà une vertu bien auſtere!

Eſt-il poſſible qu'il y ait des gens aſſez ſtupides & aſſez brutaux, pour ſe laiſſer prendre à cette extravagante idée de vertu? Que l'on compare un peu avec cette monſtrueuſe morale, l'idée de la vertu chrétienne, qui conſiſte à négliger ſes propres interêts, à s'oublier ſoi-même, à renoncer à ſoi-même, à ſe ſacrifier pour le ſervice de Dieu & du prochain: & qu'on juge après cela, laquelle des deux mérite mieux le nom de vertu.

Cependant c'eſt cette brutale vertu que Spinoſa prétend qu'on doit rechercher pour elle-même: parceque, ſelon lui, il n'y a rien hors d'elle qui nous puiſſe être plus avantageux qu'elle-même, le prix de la vertu, dit il, eſt la vertu même: c'eſt-à-dire, que cette vertu qui, à parler nettement, n'eſt que l'amour propre, cette vertu, dis-je, eſt notre fin & notre ſouverain bien; de ſorte qu'à ce conte, l'homme eſt à lui-même ſon ſouverain bien. De bonne foi, peut-on éprouver autant de foibleſſes

& de miſeres que nous en ſentons tous les jours, & donner dans cette extravagante penſée ? Il n'eſt pas poſſible que Spinoſa n'en ait été effrayé lui-même ; & c'eſt apparemment à deſſein de l'adoucir, qu'il nous va parler de la Loi divine d'un air un peu different.

Car il dit 1. que la *Loi divine* eſt ce qui n'a pour objet que le Souverain bien, qui conſiſte en la connoiſſance & en l'amour de Dieu.

2. Que ſa plus grande récompenſe eſt de l'accomplir, c'eſt-à-dire, de connoître & d'aimer Dieu de tout ſon cœur ; comme auſſi ſes plus grands châtimens ne ſont que la privation de cet amour, l'eſclavage de la chair, la légereté & l'inconſtance.

Un Catholique parleroit-il mieux que cela de la Loi de Dieu ? Et n'auroit-on pas ſujet de prendre ces belles paroles de Spinoſa pour une retractation formelle de ce qu'il nous vient de dire de la vertu ? Mais ne nous y trompons pas ; il peut bien changer de langage, & affecter un air de pieté : mais il ne change pas pour cela de ſentimens ; & ſous cet air apparent de pieté, il couvre toujours les mê-

mêmes impietz : car enfin quand on vient à examiner ce que c'eſt que cet amour de Dieu qu'il fait tant valoir ; on trouve que cet amour eſt joint à toutes nos paſſions : (*a*) que les paſſions ſervent à l'entretenir, que plus on connoït ſes paſſions clairement & diſtinctement, plus on aime Dieu ; (*b*) & que comme on n'eſt gueres ſans quelque paſſion, ou du moins que le corps n'eſt jamais ſans quelque alteration, & quelque changement, on peut auſſi toujours être dans l'amour actuel.

Ainſi il n'eſt par beſoin de ſe tourmenter beaucoup pour accomplir la loy de Dieu, & vivre dans l'amour actuel. Cet amour, au ſentiment de l'Auteur, nous eſt naturel & abſolument neceſſaire ; parce qu'il n'eſt nullement different de la loi divine : & que cette loy n'eſt que l'ordre néceſſaire & immuable de la nature, auquel

(*a*) Hic amor junctus eſt corporis affectionibus, quibus omnibus fovetur.

(*b*) Qui ſe ſuosque affectus clarè & diſtinctè intelligit : Deum amat, & eo magis, &c. Cum foveatur omnibus corporis affectionibus, mentem maximè occupare debet. *Ethices Part.* 5. *Prop.* 15. & 16.

quel on ne peut manquer d'être conforme. Voici les propres termes de Spinoſa. („ Quant à la Loi divine „ qui nous eſt naturelle, & dont le „ ſommaire eſt d'aimer Dieu, elle „ s'appelle Loi dans le ſens que les „ Philoſophes ordinaires appellent „ Loix les regles de la nature ſuivant „ leſquelles toutes choſes ſe font ne„ ceſſairement: car l'amour de Dieu „ n'eſt point obéïſſance, mais une „ vertu inſéparable de l'homme qui „ connoit veritablement Dieu.)

Que ſi vous lui objectez que cet amour de Dieu étant néceſſaire, il ne ſauroit étre d'aucun merite; il vous répond que *ſoit qu'il aime Dieu librement ou neceſſairement*, il aime toujours Dieu, & que dès-là il eſt ſauvé. (*a*)

C'eſt-à-dire, que, ſelon Spinoſa, il n'y a pas d'autre Paradis ni d'autre Enfer, d'autre bonheur ou d'autre malheur, d'autre ſalut ou d'autre perte, que ce bizarre amour & que ſon défaut. Certainement ſi l'on eſt heureux à proportion du plaiſir dont on jouit,

(*a*) Sive Deum amem liberè: ſive ex neceſſitate decreti, Deum tamen amabo, & ſalvus ero.

jouit, l'amour des biens ſenſibles donnant plus de plaiſir que cette eſpece d'amour de Dieu : il doit auſſi rendre plus heureux : & ainſi ce ſeroit plutôt dans l'amour des biens ſenſibles qu'il faudroit avoir établi la beatitude, & je ne doute pas que, ſi Spinoſa rendoit aux hommes aſſez de liberté pour aimer ce qui leur plairoit le plus, ils ne préféraſſent l'amour ſenſuel à l'amour de Dieu, & qu'ils n'aimaſſent mieux ſe ſauver, c'eſt-à-dire, ſe rendre heureux avec cet amour, que de ſe perdre, c'eſt-à-dire, ſe rendre malheureux avec l'amour de Dieu. Mais il n'eſt pas même neceſſaire pour cela, que Spinoſa rende aux hommes la liberté qu'il leur a ôtée ; moins ils en auront, plus le plaiſir aura le pouvoir de les entraîner, & en trouvant davantage dans l'amour ſenſuel, que dans ce bizarre amour de Dieu, ils ne ſçauroient manquer de ſe porter à l'un plutôt qu'à l'autre ; & ainſi ce ne ſera plus l'amour de Dieu, comme le prétend Spinoſa, mais l'amour ſenſuel qui ſera une vertu inſeparable de l'homme.

12. Après la liberté que Spinoſa s'eſt donnée juſques ici, il ne faut pas s'at-

s'attendre que la foy & la ſainte Ecriture ſoient chez luy d'une grande autorité.

L'Ecriture, dit-il, n'eſt ſainte ni divine, qu'autant que les hommes s'en ſervent pour s'émouvoir à la pieté; ce qui eſt commun à tout autre livre de dévotion. Il ajoûte que ſon unique but eſt de nous enſeigner l'obéïſſance à Dieu, & qu'ainſi les autres ſpéculations qui n'y tendent pas directement, ſoit qu'elles ayent Dieu, ou les creatures pour objet, ne regardent point l'Ecriture: & que par conſéquent il faut les retrancher de la Religion.

Cela s'appelle en un mot, qu'on ne doit pas avoir plus d'égard pour l'Ecriture que pour l'Alcoran. Pour la foy, il dit que *ce n'eſt autre choſe que d'avoir certains ſentimens de Dieu, dont la connoiſſance nous porte indiſpenſablement à lui obeïr.*

(D'où il s'enſuit, *continue-t-il*, que la foi ne requiert pas tant la verité que la pieté: c'eſt-à-dire que ce qui ſert à nous porter à l'obeiſſance; quoique la plûpart de ſes dogmes n'ayent pas ſeulement l'ombre de la verité.)

Enfin il conclut (qu'il eſt libre à cha-

chacun d'accommoder à ſa portée les dogmes de la foy, pourvu qu'on n'en tire pas de conſequences contraires à l'obeiſſance qu'on doit à Dieu.)

Il ſemble, à entendre Spinoſa, qu'il n'ait rien de plus cher que cette bienheureuſe obéiſſance, & ſi d'une main il renverſe toute la Religion & toute la Morale, par tant de dogmes impies que nous avons rapportés, il paroît les relever de l'autre par le zèle qu'il témoigne pour l'obeiſſance.

Mais qu'on ne s'y trompe pas: l'obeiſſance, ſelon lui, n'eſt que pour le vulgaire, c'eſt-à-dire pour les gens groſſiers & ſtupides, & *non pas pour les perſonnes éclairées, qui ſçavent que les Decrets de Dieu ne ſont point des loix faites à plaiſir, mais des verités éternelles qui envelopent une néceſſité inévitable:* ce ſont ſes termes. Il ajoûte qu'il eſt auſſi neceſſaire, que ce qui eſt commandé par les loix arrive, qu'il eſt néceſſaire qu'un triangle ait trois angles: & que ce qui eſt commandé par les loix, ne dépend pas plus de nous ni de notre volonté, qu'il en dépend de faire changer les Decrets de Dieu par nos prieres; & qu'ainſi les commandemens de Dieu ne

ne nous obligent que tandis que nous en ignorons la cauſe : mais que dès que nous la connoiſſons, ils ceſſent d'être commandemens, & qu'alors nous ne les regardons plus que comme des verités éternelles.

De ſorte qu'au conte de Spinoſa, la foy l'Ecriture, les Commandemens, l'obeïſſance & les prieres ne ſont nullement pour les habiles, mais pour *les gens groſſiers & ſtupides, qui ont beſoin de ces miſerables ſecours pour s'exciter à la vertu.* Ce ſont ſes propres termes.

13. De ce même principe, que par l'Ecriture & la foy, Dieu ne demande que l'obeiſſance, Spinoſa infere 1. que le culte exterieur n'eſt nullement agréable à Dieu par lui-même, & qu'il ne lui importe pas de quel culte exterieur on ſe ſert, ni quels ſentimens on a de la Religion, de ſon culte & de Dieu même.

2. Qu'on ne peut avoir de ſentiment ſur tout cela, qui ne ſoit agréable à Dieu, & que les Magiſtrats ne doivent ſouffrir & même agréer; pourvu que pas ces ſentimens, on ne ſe trouve par éloigné de l'exercice de la vertu & de l'obéïſſance.

3. Que

3. Que les Juifs n'ont pas été plus agréables à Dieu par leur culte & leurs ceremonies que les Gentils ; & que ceux-cy ont été parfaitement égaux à ceux-là, dans l'exercice de la vertu, & dans tous les moyens de devenir heureux.

4. Que les cérémonies, celles même du nouveau Teſtament, comme le Baptême, la Cène, les Fêtes, les Prieres, &c. n'ont été établies que comme des ſignes de l'Egliſe univerſelle, & non pas comme choſes qui importent à la béatitude, ni qui contiennent rien de ſaint ; de ſorte que celui qui mene une vie ſolitaire, n'y eſt nullement obligé. Ce ſont ſes propres termes.

Peut-on mieux ſe déclarer pour l'indifference des Religions, ou plutôt pour le renverſement de toute Religion? Mais il le va faire encore plus préciſément dans la derniere conſéquence qu'il va tirer.

14. Car il conclut (ce qui paroît avoir été le but principal de tout ſon ſyſtême) 1. que c'eſt aux Magiſtrats à preſcrire la forme du Culte dont on doit ſervir Dieu 2. qu'ils doivent permettre à leurs citoyens d'avoir quels ſen-

ſentimens il leur plaît ſur la Divinité & ſur la Religion, & de parler & ſe conduire ſelon ces ſentimens, même quant au culte exterieur : toujours néanmoins avec cette condition que ces ſentimens ne les détourneront pas de l'exercice de la vertu & de l'obeiſſance.

Sans mentir, le Dieu de Spinoſa eſt un Dieu fort commode, & peu jaloux de ſa gloire & de ſon culte. Prenez ce Dieu pour tout ce qu'il vous plaira, pour le feu, pour le Soleil, pour une Planette, pour une Tête, pour une Plante, pour une Pierre; figurez-vous, ſi vous voulez, que ce Dieu ſe transforme ſucceſſivement de pierre en plante, de plante en bête, de bête en planette, de planette en feu, en Soleil : déférez ſi bon vous ſemble, à tout ce qu'il y a de crapaux & de grenouilles, les honneurs de la Divinité; établiſſez votre culte dans quelle poſture & dans quelle grimace il vous plaira : faites-le conſiſter à voltiger, à danſer ſur la corde, à jouer des gobelets; abandonnez-vous enfin, en l'honneur de votre Dieu, aux actions les plus infames & les plus honteuſes; pourvu qu'a-

qu'avec cela, vous conſerviez l'extravagante obeiſſance de Spinoſa & ſon impertinent exercice de vertu, c'eſt-à-dire, pourvu que vous travailliés courageuſement à votre conſervation, à votre établiſſement & à la défenſe de vos interêts (car c'eſt ce qui s'appelle exercice de vertu, dans le Dictionnaire de Spinoſa) vous êtes juſte, ſaint, agréable aux yeux du Dieu de Spinoſa, & enfin vous faites admirablement votre ſalut.

Y eut-il jamais depuis que le monde eſt monde, & dans les plus épaiſſes ténébres du Paganiſme, une pareille chimere & un ſemblable phantôme de Religion? Et eſt il poſſible que Spinoſa lui-même qui ſe croyoit ſeul éclairé, ſeul Philoſophe, & à qui tout le genre humain faiſoit pitié à cauſe de ſon aveuglement, n'ait point été frappé de tant d'abſurdes impietez que ſon imagination lui fourniſſoit?

Quoique c'en ſoit, il eſt glorieux à la veritable Religion de ne pouvoir être combattuë que par de pareilles extravagances.

ANA-

ANALISE

OU

IDE'E ABREGE'E

De la premiere Partie de la Réfutation de Spinoſa,

Où l'on fait voir qu'elle comprend le renverſement de tout ſon Syſtême. (1)

I. JE ſuis, je ne ſuis pas ſimple, je ſuis compoſé de deux êtres; d'un être penſant, & d'un être étendu.

II. Ces deux êtres ſont ſi differens l'un de l'autre, qu'on peut les concevoir, non ſeulement l'un ſans l'autre; mais même avec excluſion l'un de l'autre.

1. Ce ne ſont donc ni des manieres d'être l'un de l'autre, ni des modifi-

(1) Tiré du nouvel Atheiſme renverſé pag. 501.

difications d'une même ſubſtance ; car deux manieres d'être d'une même ſubſtance ne peuvent être conceuës parfaitement ſans rélation l'une à l'autre ; je veux dire, ſans l'idée de la ſubſtance dont elles ſont manieres.

III. Chacun de ces êtres peut-être conçu ſeul, ſans rapport à quoi que ce ſoit, ſans le ſecours de l'idée d'aucun autre être.

1. Donc par la même raiſon, ils ne ſont manieres d'être de quoique ce ſoit.

2. Ce ſont donc de vraies ſubſtances.

3. Il eſt donc faux *qu'il n'y ait dans l'Univers qu'une ſubſtance*, ce qui eſt l'unique fondement de Spinoſa.

4. Il eſt également faux *que l'être étendu & l'être penſant ne ſoient que des manieres d'être de Dieu.*

IV. Je ſens bien que je ſuis ; dans ce moment que je parle ; mais je ne ſens pas, & ne puis pas m'aſſurer que je puiſſe en dire autant dans un quart-d'heure ; je ne puis répondre de la durée de mon être pendant quelques momens.

1. Il faut donc que je ne me ſois pas donné l'être ; puiſque je puis

ſi peu répondre de ſa conſervation.

2. L'Auteur de mon être eſt donc un être fort different de moy.

3. Mais puiſque je ſuis compoſé de ſubſtances, je ne dois pas douter que l'auteur de mon être ne ſoit auſſi une ſubſtance.

4. Il y a donc du moins trois ſortes de ſubſtances dans la nature; celle de l'être penſant, celle de l'être étendu, & celle de l'auteur de l'un & de l'autre.

V. Compoſé de deux êtres ſi differens, je vois bien cependant que je ne ſuis homme complet que par la perfection de leur union, & que leur union ne conſiſte que dans la correſpondance mutuelle de leurs impreſſions.

1. Il faut donc que l'auteur de mon être, quel qu'il ſoit, ait pû former cette union, & qu'il puiſſe encore à tous momens, entretenir cette mutuelle correſpondance entre ces deux êtres. Mais quel doit-il être pour cela?

2. Il s'agit d'approcher des êtres qui ſont à une extrême diſtance l'un de l'autre, de ſurmonter l'oppoſition de leurs natures, & d'allier des ſubſtan-

ſtances naturellement inaliiables: quelle puiſſance cela ne demande t-il pas? & peut-on attribuer cet effet au penchant naturel de ces deux êtres.

3. Il s'agit d'établir des loix pour leur union, & de les obſerver ponctuellement, tant qu'elle dure: ainſi il faut connoître tous les changemens qui arrivent pendant la vie à ces deux êtres; quelle intelligence, quelle pénétration, quelle ſageſſe, quelle liberté ne faut-il pas pour cela? Et une nature aveugle & neceſſaire, ou même une intelligence bornée en eſt-elle capable?

4. Enfin il eſt queſtion de produire dans ces deux êtres & dans tous les autres ſemblables qui ont compoſé, ou qui compoſent les hommes de tous les temps & de tous les lieux; tous les changemens qui leur arrivent pendant leur durée, & d'y former tous les jours mille diverſes impreſſions: quelle immenſité, quelle éternité, quelle ſuperiorité au deſſus de ces deux êtres, ne faut-il pas pour cela? Et *le hazard, ou un enchaînement de cauſes neceſſaires*, en ſera-t-il capable?

5. Je voi donc clairement que l'au-

teur de mon être doit être une intelligence infinie & ſans bornes; infiniment ſage, infiniment libre, infiniment puiſſante, immenſe, éternelle, infiniment ſuperieure à l'être penſant & à l'être étendu. Mais qu'eſt-ce qu'une telle intelligence, ſi ce n'eſt Dieu?

6. Ainſi cette propoſition: Je ſuis, donc il y a un Dieu, infiniment puiſſant, ſage, libre, &c. ne m'eſt pas moins évidente que celle-cy: *Je penſe, donc je ſuis.*

VI. Mais ce n'eſt pas là l'unique preuve que mon être me fournit de l'exiſtence d'un Dieu infinement puiſſant, ſage, libre, &c. Il n'y a pas une de mes facultez ſpirituelles & corporelles, qui ne m'en donne quelqu'une; le détail des organes de mon corps en contient un grand nombre; toutes ſes parties, ou pour parler avec un prophete, tous mes os me diſent qu'il n'y a nul être ſemblable à mon Dieu, & qu'il eſt infiniment parfait.

Spinoſa lui-même ne lui diſpute pas cette definition.

1. D'où vient donc, qu'il le fait *agir à l'aveugle*, ſans vuë, ſans deſſein, par un emportement neceſſaire & *dé-*

dépendant des loix fatales & inviolables, en un mot, à la maniere des machines?

2 D'où vient qu'il lui ôte toute liberté & toute ſageſſe?

VII. Dès que Dieu eſt l'être infiniment parfait, il eſt ſage & libre; puiſque la ſageſſe & la liberté ſont des perfections, & que leur défaut eſt une vraye imperfection. Dès que Dieu eſt l'être infiniment parfait, il ſe ſuffit pleinement à lui même.

1. Il n'eſt donc determiné à agir par rien qui lui ſoit étranger.

2. C'eſt donc avec une vraye liberté d'indifference, qu'il fait tout ce qu'il fait.

VIII. L'être infiniment parfait eſt ſage & libre.

1. Il ne fait donc que ce qu'il lui plaît, & en la maniere qu'il lui plaît.

2. *La production des êtres ne lui échape donc pas malgré lui.*

3. *Il eſt donc maître des Loix de la nature, & il en peut y faire des exceptions quand bon lui ſemble.*

4. *Il peut donc faire des miracles.*

5. *Donc la poſſibilité des miracles ne renverſe pas l'eſſence divine.*

6. Il y a donc une providence fon-

fondée ſur des loix parfaitement libres.

IX. L'être infiniment parfait eſt ſage & libre.

1. Il ne peut donc agir que pour une fin.

2. Il ne peut ſe propoſer d'autre fin derniere que lui-même. Cette autre fin lui ſeroit ou ſuperieure, ou inferieure. Il ne peut agir pour une fin qui lui ſoit ſuperieure ; il n'y a rien au deſſus de lui. Il peut encore moins agir pour une fin qui lui ſoit inferieure. Il y auroit de l'imperfection, & il ne ſeroit pas l'être infiniment parfait.

X. Dieu n'agit que pour lui.

1. Puis donc qu'il m'a fait, & que je le reconnois pour l'auteur de mon être ; il m'eſt évident qu'il ne m'a fait que pour lui.

2. Et puiſque la meilleure partie de mon être eſt capable de connoiſſance & d'amour, il m'eſt clair qu'il ne m'a fait que pour le connoître & l'aimer.

XI. Dieu ne m'a fait que pour le connoître & l'aimer.

1. Il eſt donc certain qu'envertu de ma création, je contracte envers Dieu

Dieu ces deux ſortes de devoirs à double titre; titre de ſoumiſſion; & titre de reconnoiſſance.

2. Il eſt donc faux que *je ſois naturellement ſans devoirs & ſans loi*, comme le prétend Spinoſa.

3. Faux que *ni la nature, ni la raiſon ne m'apprennent d'obeïr à Dieu.*

4. Faux que *l'obeiſſance ne ſoit que pour les ſtupides, & non pour les perſonnes éclairées.*

5. Faux *que je puiſſe, ſans peché, haïr Dieu.*

XII. Dieu ne m'a fait que pour le connoître & l'aimer.

1. Il eſt donc viſible que c'eſt en cela que Dieu fait conſiſter ſon culte & la vraye Religion.

2. Il eſt donc faux qu'il *ſoit indifferent quels ſentimens on a de Dieu, de la Religion & de ſon culte*, comme l'enſeigne notre Impie.

3. Faux *qu'on ne puiſſe avoir ſur cela de ſentimens qui ne ſoient agréables à Dieu & que les Magiſtrats ne doivent agréer & permettre.*

XIII. Dieu en vertu de ma création m'a fait des loix & donné des préceptes.

1. Il eſt donc faux que *je ne ſois pas*

libre. Un être infiniment ſage ne fait point de commandement à des êtres néceſſaires, de faire ce qu'ils ne peuvent s'empêcher de faire ; & d'ailleurs il ſeroit indigne d'une ſageſſe infinie, de ne faire l'homme que pour en être aimé d'un amour emporté, aveugle & brutal.

Enfin j'ai de ma liberté, ou de mon indifference à opter entre deux partis, la même certitude que j'ai de mon exiſtence par ma penſée.

XIV. Dieu en vertu de ma création m'a fait des loix. Or un être infiniment ſage & parfait ne fait point de loix, pour n'être pas obſervées ; & il ne peut laiſſer ni leur obſervation ſans récompenſe, ni leur inobſervation ſans peines.

1. Il eſt donc faux que ce *ſoit un abus* de regarder Dieu comme un Legiſlateur, qui fait obſerver ſes loix, par la vuë des promeſſes & des menaces, des peines & des récompenſes.

XV. En vertu de ma création, Dieu m'a fait des Loix.

1. Il eſt donc bon, juſte, droit & reglé de les obſerver : & je ne puis les violer ſans peché, ſans injuſtice, ſans deſordre, ſans déréglement.

2. Il

2. Il eſt donc ſur (quoiqu'en diſe Spinoſa) qu'indépendemment *de toutes conventions humaines, & de toutes ceſſions de notre droit, il y a du juſte & de l'injuſte, du droit & du faux, de l'ordre & du deſordre, du bien & du mal, moral, ou du peché*, & les diverſes parties de ces alternatives ont des différences eſſentielles *indépendemment du caprice* des hommes.

3. Il eſt donc faux que *le peché ſoit impoſſible.*

4. Faux que *l'homme ſoit incapable de louange & de blâme, de merite & de démerite*; puiſque capable d'obſerver ou de violer ces loix, il eſt dès là capable de *juſtice*, & d'*injuſtice*, & par conſequent de *louange* & de *blâme*, de *merite* & de *démerite.*

5. Faux que *le droit naturel de l'homme s'étende auſſi loin que ſes forces; qu'il permette tout ce qu'on deſire & ce qu'on peut; & qu'il n'interdiſe ni la diſcorde, ni la haine, ni la colere, ni la fraude*, &c.

6. Faux que *le droit Divin n'ait commencé que par le tranſport que nous avons fait à Dieu de notre droit naturel*; le droit divin a commencé dès le premier moment de notre être.

7. Faux qu'*avant ce chimerique transport*, nous puiſſions ſans peché, haïr Dieu & le prochain.

XVI. Dieu m'ayant fait pour le connoître & pour l'aimer, je devrois éprouver une merveilleuſe facilité dans l'exercice des ces devoirs : & cependant j'y ſens des peines extrêmes ; j'ai un corps qui ne me donne que des idées ſenſibles ; qui ne me parle que des corps qui l'environnent, & qui m'en parle ſi agréablement, que je ne ſonge qu'à eux, & que je ne puis naturellement me défendre des les aimer.

1. Il faut donc que je ſois déchu de l'état de perfection où Dieu m'avoit créé ; car il eſt inconcevable qu'un être infiniment ſage, tel qu'eſt mon Auteur, ne m'ait fait que pour le connoître & l'aimer ; & qu'en me créant, il m'ait rendu ſi dépendant de mon corps, que j'en reçoive ; malgré moi de continuels obſtacles à ſon amour. C'eſt un deſordre & une contradiction, dont l'être infiniment parfait n'eſt point capable.

2. C'eſt donc une extravagance à Spinoſa de dire, qu'*il ne convient pas plus de perfection à la nature humaine, que*

que ce qu'elle en a préſentement, & que ce que Dieu lui en donne en conſéquence des loix immuables de la nature.

3. Extravagance, de traiter de fictions d'eſprit, le peché originel & la corruption de la nature.

4. Extravagance de ſoutenir que *nous n'ayons nul beſoin d'un réparateur & d'un médiateur auprès de Dieu.*

XVII. Je ſuis fait pour connoître & pour aimer Dieu ; & les impreſſions ſenſibles que je reçois des corps, me détournent ſans ceſſe de l'acquit de ces devoirs.

1. Je ſuis donc obligé d'éviter ces impreſſions, & de fuir ces corps tout autant que je le pourrai.

2. Il ne faut donc que de la raiſon pour s'appercevoir que j'ai peu d'obligations plus eſſentielles que celles de la retraite, de la ſolitude, de la privation des plaiſirs, de la mortification des ſens, du renoncement aux objets ſenſibles.

3. Quelle joye donc pour moy de reconnoître que ces obligations ſont celles-là même qui font l'eſſentiel de la morale de JESUS-CHRIST, dont j'ai fait profeſſion.

XVIII. Je ſuis un être penſant ſi

different de Dieu, & de tout autre être, que je puis me concevoir ſans penſer à Dieu, ni à nul autre être, & m'aſſurer de mon exiſtence, entant que pensant, ſans être aſſuré de celle de Dieu, ni de quoique ce ſoit.

1. Je ne ſuis donc point (comme Spinoſa le prétend) *une maniere d'être ni de la Divinité* ni de nul autre être.

2. Je ne ſuis donc ni un attribut, ni une maniere d'être de l'étenduë.

3. C'eſt donc une fauſſeté que de dire, comme fait Spinoſa, que *mon ame change ſubſtantiellement à meſure que mon corps change.*

4. Autre fauſſeté *qu'un homme dans une extrême maladie n'ait pas la même ame qu'il avoit en ſanté.*

5. Fauſſeté enfin, que *par la deſtruction du corps, l'ame périſſe en partie dans les Philoſophes, & ſans reſſource dans les ſtupides*: ce qui n'a nulles parties ne peut périr par parties; & ce qui n'a nulle étenduë, ne peut perir par la deſtruction d'un corps étendu.

6. L'eſprit de l'homme eſt donc parfaitement immortel.

XIX. Je ſuis immortel.

1. Je

1. Je ne ſuis donc pas fait pour cette vie courte & paſſagere, mais pour une vie éternelle.

XX. L'être infiniment parfait ne peut ſe diſpenſer de récompenſer la juſtice & de punir l'injuſtice; il ne le fait pas en cette vie.

1. Il le fera donc dans l'éternité, & pendant l'éternité.

2 Il y a donc une éternité heureuſe & une éternité malheureuſe : Il y a, en un mot, un Paradis & un Enfer, & ce ne ſont point là de *vaines terreurs, dont on effraye les enfans & les eſprits trop credules*

3. L'homme doit donc mettre tous ſes ſoins à rendre ſon éternité heureuſe.

XXI. L'homme ne peut rendre ſon éternité heureuſe, qu'en obſervant la Loy de ſa création, qui l'oblige à la connoiſſance & à l'amour de Dieu.

1. Il doit donc tout négliger, tout mépriſer, honneurs, plaiſirs, interêts, fortunes, établiſſemens, pour ſe faciliter l'acquit de ces devoirs; plein de vuës éternelles, il doit devenir inébranlable à tout ce qui n'eſt que temporel, & ſoutenir pour la juſtice

tout ce qui s'appelle adverſité, disgraces, perſécutions, douleurs, injuſtices.

2. Compoſé de deux êtres très-differens, il doit beaucoup diſtinguer les interêts de l'eſprit d'avec ceux du corps; cultiver la vie de l'eſprit au préjudice même de la vie du corps; & comme la vie de l'eſprit conſiſte particulierement dans l'amour de Dieu, & que les impreſſions & les paſſions du corps ſont extrémement oppoſées à cet amour, il doit les lui ſacrifier ſans ceſſe, & vivre dans un continuel exercice de mortification.

3. Il eſt donc faux qu'*on n'ait qu'à ſuivre ſon penchant, & à s'abandonner à ſes paſſions.*

4. Plus faux encore que l'*amour de Dieu ſoit joint à toutes nos paſſions, & que les paſſions ſervent à l'entretenir.*

5. Très-faux enfin, qu'*être agité de quelque paſſion, ce ſoit être dans l'amour actuel.*

XXII. Il ne faut qu'avoir de la raiſon, & ſe connoître un peu, pour ſe croire obligé à tous les devoirs que je viens de marquer; & il ne faut qu'une mediocre intelligence, pour s'ap-

s'appercevoir que ces devoirs ſont parfaitement ſemblables à ceux que la morale chretienne preſcrit.

1. Rien n'eſt donc plus mal fondé que de prétendre (comme font les Spinoſiſtes & les libertins) *que cette morale ne ſoit que* d'établiſſement humains.

2. Il eſt donc faux que *cette morale ne ſoit* qu'un amas d'illuſions que l'on fait aux petits eſprits.

3. Faux que *ces regles ne viennent* que de la politique, & ces devoirs que de la crainte, de la ſuperſtition & de la crédulité.

4. Faux enfin, que pour ſe mettre au large, il ne faille que renoncer au Chriſtianiſme. Il faut de plus renoncer à la raiſon, & ne ſe diſtinguer nullement des bêtes.

EX-

EXTRAIT D'UNE LETTRE DE

MONSEIGNEUR DE FE'NELON,

Archevêque Duc de Cambray, ſur la Réfutation de Spinoſa.

I. L'Etre infiniment parfait eſt un, ſimple, ſans compoſition.

Donc il n'eſt pas des êtres infinis; mais un être ſimple qui eſt infiniment être.

Tout infini diviſible eſt impoſſible.

Donc l'infini dont nous avons l'idée eſt ſimple.

Donc il eſt infini par une totalité d'être, qui n'eſt pas collective, mais intenſive.

L'unité dit plus que le plus grand nombre. Tout nombre eſt fini. Il n'y a que l'Unité d'infinie.

Donc l'être infini en épuiſant intenſive-

ſivement la totalité de l'être, ne l'épuiſe point collectivement ou extenſivement.

2. Il eſt plus parfait de pouvoir produire quelque choſe de diſtingué de ſoi, que de ne le pouvoir pas.

Il y a une diſtance infinie du neant à l'être.

Faire paſſer quelque choſe de l'un à l'autre, ne peut être qu'une action infinie.

Donc il y a une diſtance infinie entre un être fécond & un être ſterile.

Donc tout être qui eſt ſtérile n'eſt point infini, donc l'infini eſt fécond, c'eſt à-dire, puiſſant pour faire exiſter ce qui n'étoit pas.

Il peut produire quelque choſe puiſqu'il eſt infini.

Il ne peut produire l'infini, car l'infini eſt lui-même, & il ne peut ſe produire ſoi même, puiſqu'il eſt déjà.

Donc il ne peut rien produire que de borné, c'eſt-à-dire, imparfait.

Ce qu'il peut produire ayant des degrés de poſſibilité & de perfection, qui remontrent à l'infini; aucun de ces degrés n'eſt infini. C'eſt le bien; car c'eſt l'être: mais c'eſt le bien imparfait, car c'eſt l'être borné.

Au-

Aucun de ces degrés d'être poſſible ne determine l'être infini, aucun ne l'égale. Il n'y en a aucun qui ne demeure à une diſtance infinie de lui; le plus élevé qu'on puiſſe aſſigner, eſt infiniment au deſſus de lui. Donc tous, quoiqu'inégaux extr'eux, ſont égaux par rapport à lui; puiſque tous lui ſont infiniment inferieurs, & que l'infini abſorbe toutes les inégalités infinies.

Donc l'être infini demeure en lui-même indifferent entre produire & ne produire pas : entre produire un ouvrage à un degré d'être ſuperieur ou inferieur, entre l'être & le non être, entre l'etre ſuperieur & l'inferieur. Tous les degrés inégaux entr'eux ſont toujours également dans une infériorité infinie à ſon égard.

Donc il eſt libre d'une parfaite liberté d'indifference pour créer, ou ne créer pas; pour créer peu ou beaucoup; pour créer un ouvrage plus ou moins durable; plus ou moins étendu & multiplié, plus ou moins arrangé, plus ou moins parfait.

3. Dieu eſt tout degré d'être : mais il n'eſt pas toute être en nombre.

Le même degré d'être peut être poſſe-

poſſedé par l'ouvrage de Dieu avec excluſion de tous les degrez ſuperieurs, & être en Dieu même avec d'autres degrés infini au deſſus.

Nous avons vû que l'être infiniment parfait a parmi ſes perfections, celle de pouvoir faire exiſter ce qui n'eſt pas, & de le fixer à un des degrés bornés d'être, que cet être fecond poſſede en luy ſans bornes. Il ne peut faire des êtres que dans quelque degré correſpondant à ceux qui ſont en lui ſans diſtinction, par un infini ſimple & indiviſible. Donc il peut communiquer l'être & la perfection à quelqu'un de ces degrés ſans ſe communiquer lui-même.

Il eſt infini en degrez de perfections, & non en parties: donc il peut produire quelque choſe hors de lui, ſans ajoûter rien a ſon infini, puiſqu'il n'ajoûte, en créant un nouvel être, aucun nouveau degré de perfection, aux degrez infini qu'il poſſede. Donc la création d'un Univers réellement diſtingué de lui, n'ajoûte rien à ſon infini, à ſa plenitude & à ſa totalité; ſa totalité, ſa plenitude, ſon infini ne tombent que ſur les degrez d'être & de perfection. La multipli-

ca-

cation des êtres dans la création de de l'Univers, n'ajoûte rien à ces degrés : mais ſeulement elle augmente les êtres en nombre. Tout ſe réduit à ce principe évident qu'il y a une difference eſſentielle entre être infiniment, & être une collection d'êtres infinis.

Je ſuis ; je ne ſuis pas infini ; donc je ne ſuis pas Dieu, je ſuis donc un être ajouté à l'infini, mais non pas dans le genre où il eſt infini. Je ne ſuis qu'un ajouté à un ; je ne ſuis qu'un ajouté à un autre qui eſt infiniment plus un que moy.

Il y a d'autres êtres ſemblables à moy qui ſont bornez & imparfaits: leur nombre demontre leur imperfection ; car toute pluralité eſt une collection : toute collection dit parties, qui dit parties, dit êtres imparfaits, & qui ne ſont pas tout.

Ces parties ſont réellement diſtinguées les unes des autres. On conçoit l'une ſans concevoir l'autre ; on conçoit l'anéantiſſement de l'une ſans concevoir que l'autre perde rien ; & ſans diminuer en rien ſon idée qui eſt la repréſentation de ſon eſſence.

Il eſt vrai qu'on ne peut concevoir

voir ces êtres bornez ſans concevoir l'être infini par lequel ils ſont.

Mais c'eſt une liaiſon d'idées, comme de la cauſe & de l'effet, & non une îdentité d'idées. Tout être borné & produit, eſt eſſentiellement rélatif à l'être infini qui eſt ſa cauſe : il eſt néanmoins une veritable ſubſtance ; car ce que j'appelle ſubſtance, c'eſt ce qui n'eſt point une circonſtance changeante de l'être ; mais l'être même, ſoit qu'il ait été produit par un autre ſuperieur, ou qu'il ſoit par ſa propre nature néceſſaire & immuable.

Voilà donc des ſubſtances veritables qui ont une cauſe, qui n'ont pas toujours été, qui ont receu leur être d'autrui. C'eſt ce que j'appelle créatures, l'une eſt plus parfaite que l'autre, l'une eſt plus grande que l'autre ; l'une eſt d'une maniere & l'autre d'une autre ; l'une penſe & l'autre ne penſe pas. Donc l'une n'eſt pas l'autre ; donc ni l'une ni l'autre n'eſt l'être infini. Donc elles ſont des êtres ajoûtez à l'être qui eſt infiniment être. On ne peut rien ajouter à lui au ſens où il eſt infini. On ne peut rien concevoir qui ſoit plus

modification n'étant qu'une borne de l'être, & une imperfection eſſentielle.

Donc tout être modifié & differencié, tout être qui n'eſt pas conçû ſous l'idée claire de l'être immodifiable, & ſans ombre de reſtriction, eſt neceſſairement un être qui n'eſt point par ſoy, un être defectueux, un être diſtingué réellement de celui qui eſt eſſentiellement immodifié & immodifiable en tous ſens.

Donc il eſt abſurde de dire que ce qu'on nomme communément les ſubſtances créés ne ſoient que des modifications de l'être. L'infini ne ſeroit plus tel, s'il avoit un ſeul inſtant quelque modification.

D'ailleurs qui dit modifications d'un même être dit quelque choſe qui eſt eſſentiellement rélatif à cet être même, en ſorte que vous ne pouvez avoir aucune idée d'un mode, qu'en le conçevant par l'idée même de la ſubſtance modifiée; & que vous ne pouvez concevoir un mode ſans concevoir auſſi les autres modes, qui émanent néceſſairement comme lui de la ſubſtance modifiée. C'eſt ainſi que je ne puis concevoir la figure

ſans

ſe meut pendant que l'autre eſt en repos, & qu'un eſprit voit la verité, veut le bien, pendant que l'autre ſe trompe, & aime ce qui eſt mauvais.

Donc ces ſubſtances réellement diſtinguées entr'elles, ſubſiſtent & ſe conçoivent dans une entiere indépendance réciproque; quoiqu'elles ne ſubſiſtent, ni ne puiſſent être conçuës dans aucune indépendance à l'égard de la cauſe ſuperieure qui les a fait paſſer du neant à l'être.

Donc il y a des êtres qui ſont moins les uns que les autres. L'être & la perfection ſont la même choſe. L'être infini, quoi qu'un, d'une ſuprême unité, eſt infiniment être, puiſqu'il eſt infiniment parfait. Je ſuis veritablement, & je ne ſuis pas lui; je ſuis infiniment moins parfait que lui, puiſque je ne ſuis point par moi comme lui, mais par ſa ſeule fécondité. L'être qui ne ſe connoît pas, & qui ne connoît pas l'être qui l'a fait, eſt moins parfait, il eſt moins être que moi, qui me connois & qui connois ma cauſe.

Donc il y a des degrés infinis d'être, qui ſont tous réunis par une ſimplicité indiviſible dans l'être infini, &

qui ſont diviſibles à l'infini dans les productions de cet être.

Donc les degrez infinis de l'être pris intenſivement n'ont rien de commun avec la multiplication extenſive de l'être ; Dieu n'étant infini que par les degrez infinis pris intenſivement, qui ſont réunis en lui, & auxquels on ne peut rien ajoûter ; enfin la multiplication extenſive de l'être par la création, n'ajoutant rien à ce genre d'infini intenſif, qui eſt celui de Dieu.

FIN.

CERTAMEN PHILOSOPHICUM

Propugnatæ Veritatis Divinæ ac Naturalis

ADVERSUS

JOH: BREDENBURG;

Principia in fine annexa.

Ex quibus quòd Religio rationi repugnat, demonstrare nititur.

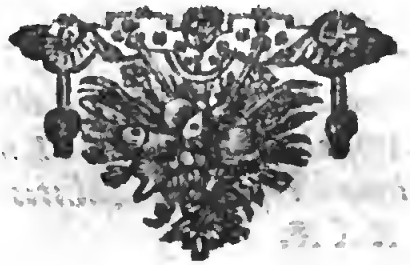
Quo in Atheismi SPINOSÆ *barathro immersus jacet.*

Quod Religio nil rationi repugnans credendum proponit, evidenter ostenditur.

HÆC MEDITABATUR

ISHAK ORROBIO,

Medicinæ Doctor Amstelodamensis.



AMSTELÆDAMI,

Ex Autographo *A. Theodori Ossaan,*
MDCCIII.

MONITUM EDITORIS.

His Refutationibus Benedicti SPINOSÆ *trium inter Catholicæ Religionis propugnatores Virorum Illustrium, quartam adjicere decrevi, viri inter Judæos celeberrimi; ut norint omnes quanto odio Spinosæ impietates persecuti fuerint, quantâque curâ refellerint ii omnes, qui Revelata a Deo Optimo Maximo Veritati Summè sunt addicti. Nemo est inter Eruditos cui non fuerit cognita & perspecta Doctissimi inter hodiernos Amstelodamenses Hebræos Ishak Orobio doctrina; pauci tamen in Belgio, at multò pauciores sunt in Gallia qui ejus scripta legerint. Rem utrisque gratam facere judicavi, si hunc Eruditum adversus* B. SPINOSAM *& Johannem* BREDENBURGUM *ejus ex adversario, assecla iterum edi curarem. Hinc fiet apertum Hebræis non satis fuisse justo anathemate impium Spinosam percutere; ipsis etiam cordi fuit æque ac christianis, ejus sophismata revellere. Valè igitur & hoc nostro Labore fruere, Lector erudite. Datum Amstelodamì die VIII. mensis Augusti, Anno reparatæ Salutis Humanæ MDCCXXX.*

CERTAMEN PHILOSOPHICUM

Propugnatæ veritatis, &c.

AB aliquibus annis mali hominis Spinosæ scripta perlegi: & non solum Atheismo viam sternere cognovi; sed in ipsis jam constitutum latere, facile deprehendi. Putabam nullis vel paucis considerabile damnum illatura, quia indocti non intelligerent, neque improbas, quæ inde educuntur consequentias, perciperent: Docti nisi ad libitum decipi paterentur, statim ut falsa, & improbabilia abjicerent; admitterentur dumtaxat ab iis, quibus exosa veritas, & nova, quamtumvis falsa, & impia placuêre: qui etiam absque Spinosæ scriptis, suam animi pravitátem aliis mediis exererent.

Sed nunc novi, quod mea me fefellit opinio, cum non soli aliqui ex vulgo

omnis literaturæ expertes, qui Spinosæ dogmata, ut scientifici videantur, intelligere affectent, & in Atheismum quem jam antea diligebant, præcipites ruant, sed docti etiam aliqui eadem detestabili lue misere afficiantur. Non crediderim, nisi ad me nuper missum fuisset scriptum, in quo aliquis, qui scientia naturali non destitutus apparet, improbæ doctrinæ totis lacertis favet, eamque certam, & evidentem, probare nititur; adeo (ut nullus homo, qui intelligat negare queat.) Axiomata proponit propositiones, & quas putat infallibiles demonstrationes; quæ primo intuitu, nil præter aliqua Philosophica principia redolent, sed si bene considerentur, & Lydio rationis lapide probentur, nil præter errores & impietatis fundamentum invenias; ut nec Deum esse, nec Universum ab eo creatum fateri cogaris. Respondet aliquibus, quæ Doctus, & pius alter opposuerat, & ne in Atheismi fæcibus immersus putetur, suæ controversiæ præfatium instituit, in quo primum suæ fidei professionem facit, quam statim evidenter evertit. Dicit se Christianam religionem amplecti, in qua ab incunabulis fuerat educatus: quamque veneratur, utpote cæteris perfectiorem, & validioribus nixam fundamentis: Excellentioraque promittentem, quæ etiam ipse avidus desiderat: neque ab illa recedere usquam in animo habuit.

Sed mox sibi plane contradicit, & contrari-

trarium animum clariſſime detegit. Religionem cum ratione ita componere deſiderat, ut nil credere velit, niſi quod ſuæ rationi nullatenus adverſetur, ut ipſi ſola propria ratio, credendi regula ſit: ſuæ rationi adeo credit, ut poſita ex una parte Religione, & ex alia parte ratione oppoſitum ſuadente, dubius ut ait hæreat, an verum ſit, quod à Religione credendum proponitur; an vero quod à ſua ratione id contrarium ſuggeritur? Jubet Religio, certo, & indubitanter credere, quod eſt Deus & illius Univerſi creator: ſua ratio ſuadet, quod non eſt Deus, nec Univerſum creatum, nec creabile. Utrumque dubitare ſe dicit: non ergo credit eſſe Deum, nec Univerſi conditorem: niſi velit, quod dubitare an Deus ſit, idem ſit, ac credere Deum eſſe: Cum tamen, (ut ejus verbis utar) in eo ſtatu conſtitutus ſit, (ut judicium determinatum facere nec auſit, nec queat.) An putat non eſſe proprie infidelem, qui de exiſtentia Dei ita dubius hæret, ut nec auſit, nec queat determinare, quod Deus eſt? Ego non crederem Virum aliàs acuti ingenii, & in Chriſtianiſmo educatum, negotium fidei adeo ignorare, ut quod dubitat, nec verum determinare quit, pro vera fide, & Religione habeat, idque nobis, ut verum vendere audeat, ut ſic Religioſus eſſe credatur. Propter diſcordiam, quam inter ſuum intellectum, & Religionem judicat, bonorum quæ promittuntur ſpe concuſſa; inter ſpem, & metum ejus intellectus (ut

ait) jacet obnubilatus. Profecto nec credit ſuum intellectum obnubilatum; ſed noſtris mentibus nubes indere conatur, ut ſuadere poſſit, quod certo, & infallibiliter credit, id quod nequit, nec audet verum eſſe judicare, ſic liceat ratiocinari, poſſet etiam credere Deorum multitudinem, quamvis ſuæ rationi plane repugnet, ſiquidem unius Dei exiitentiam credere aſſerit, quamvis huic fidei ſua ratio reluctetur. Imo credere poſſet, bis tria eſſe quinque, quamvis ratio contrarium demonſtrative docet. Diſputant Chriſtiani Doctores, an Religio aliquid rationi repugnans credendum proponat? Negant omnes: quippe licet plurima credere jubeat, quæ ſupra captum hominis ſunt, nulla tamen quæ rationi bene informatæ aliquomodo repugnent. Talia quidem ſuapte natura forent incredibilia, ut de impoſſibilibus conſtanter aſſeritur, non cadere ſub Divina potentia, ſicuti ſi talis fides exigeretur, quod bis duo ſunt quinque. Nec idem eſte eſſe intellectu difficillima, atque incomprehenſibilia, ac demonſtrative convincere eſſe falſa. Et quod talem judicet Religionem, ſcilicet falſam, & rationi prorſus repugnantem, ex ſuis ſcriptis aperte liquet; cum per axiomata, quæ putat naturali lumine nota, & per Mathematicas demonſtrationes id probare contendat: ex quibus ſi vera eſſent, (quemadmodum apud ipſum eſſe debent, ut qui rationem habet pro ſtella ductrice omnium ſuorum conatuum) certo

certo & infallibiliter colligeretur, nec esse Deum, nec Mundum fuisse creatum, neo Religionem, que hæc docet, veram esse. Et si sic putat, quomodo credit esse Deum, & veram Religionem?

Et ut demonstrative convincamus; cum nec Deum credere, nec Religionem, sed Atheismum amplecti, addimus: quod id quod per demonstrationem scimus, evidénter & certo scimus, adeo, ut oppositum intellectui repugnet: quia demonstratio generat certam scientiam, & evidentem. Cum ergo ille sustineat, quod demonstrative repugnant, quæ de Deo, & de Religione credimus, certo & infallibiliter cognoscit esse falsa: liquet discursus, quia credere non est actus alterius potentiæ, præter intellectum sequente voluntate: atqui actus intellectus est intelligere; & fides nil aliud, quam intellectum intelligere, rem ita esse, ut proponitur: at repugnare est intelligere, rem ut proponitur esse impossibilem: non ergo quit intellectus eamdem rem ut veram credere, & simul impossibilem judicare: & consequenter qui fatetur se demonstrative scire, quod aliquid intellectui repugnat, implicat in verbis, si id ipsum credere ut verum affirmet. Cum vero iste Philosophus Religionem rationi evidenter repugnare affirmet, atque demonstrative se convincere dicat; impossibile est quod Religionem credat ut veram.

Sed ne veritas vim patiatur, nec cum ea implicatoria fidei protestatione nos dece-

piſſe ſuadeatur: ſciat, quod illud deſiderium, Religionem cum ratione componendi, quod nobis piarum vocum multitudine inculcare prætendit, à nemine, qui illius ſcripta legerit, & intellexerit, acceptabitur, utpote quod contrarius animus evidenter agnoſcitur, qui Atheiſmo Spinoſæ penitus addictus, ut turpem notam vitare poſſit, honeſtam, ſed impoſſibilem excuſationem confingit. Poſſet quidem latere ſi non ſcriberet, & in ſolo corde diceret, non eſt Deus.

Sed cum pius alter, & doctus Vir, quæ Johan. Bredenburg ſcripſit, ad me miſerit, ſimulque rogaverit, ut circa ea dogmata meam ſententiam proferrem; quamvis continuis occupationibus implicitus, lubens ad eorum examen, quaſi furtivo tempore, progrediar; ut eorum falſitate detecta, Religionem cum ratione Johan. Bredenburg facillime componat; & neceſſarii entis ab univerſo ſeparati inconcuſſa veritas, claris radiis ejus mentem illuſtret; niſi tenebris contentus illuminanti Soli adi-tum præcluſerit.

RE-

REFUTATIO DEMONSTRATIONUM JOH. BREDENBURG ET B. D. SPINOSÆ.

DEFINITIO I.

Per ens, vel aliquid neceſſarium, intelligitur ens, cujus exiſtentia eſt de ejus eſſentia: vel ens quod neceſſario eſſentialiter eſt.

HÆc definitio vera eſt, & ſoli ſummè perfecto convenit; id eſt ſoli Deo, qui eſſentialiter exiſtit; cujus eſſe exiſtentia & eſſentia idem realiter ſunt. Verum ſi creaturarum collectioni intelligenti, vel quovis modo agenti, vel ſingulis, hanc definitionem aliquis applicare præſumat; unicum Deum univerſi creatorem negat, & totum univerſum credit eſſe Deum; quod Spinoſæ Atheiſmum plane conſtituit.

DEFINITIO II.

Attributa sunt qualitates, quarum essentia naturam constituit istius rei, cujus sunt attributa, vel qualitates: adeo ut ab ipso ente, cujus sunt attributa, vel qualitates non sint distincta.

SI hæc definitio etiam referatur ad illud Ens necessario existens, non nisi cum distinctione admitti potest: quippe in Deo nullæ sunt qualitates, cum simplicissima essentia sit omnis compositionis expers. Qualitates sunt affectiones quædam substantiæ, per se non subsistentes, & quidquid Deus est, substantia est, per se necessario subsistens, cui nihil superaddi potest. Nec non nisi analogice attributa essentialia, qualitatis nomine significantur.

Tribuimus Divinæ essentiæ, seu enti necessario attributa & perfectiones, non quod varias perfectiones, & attributa habeat; sed quod ob nostri intellectus imbecillitatem, quas diversas perfectiones in creaturis novimus, Deo, ut summe perfecto attribuimus: si quidem si Deum cognoscere possemus, ut in se est, unicam infinitam perfectionem indivisibilem, quæ nullum excludit, cognosceremus. Sed si hæc attributa instar qualitatum concipiamus, nostræ limitatæ mentis error est, & fictio quædam. Verum quidem, quod summa illa perfectio indivisibilis, nulla est perfectione

fectione privata, cum ipſa infinita perfectio ſit. Sed quomodocumque illa attributa concipiamus, nec inter ſe, nec à divina eſſentia diſtinguuntur; nec qualitatis voce rectè ſignificantur.

Si de rebus creatis intelligatur, nec adhuc eſt omnino vera propoſitio; quia nec qualitates, nec omnia attributa, rerum eſſentias conſtituunt, ſed eas ut proprietates quædam inſequuntur.

Si vero Methaphyſicum agat, eſt quodammodo vera definitio in rebus creatis, dummodo qualitatis voce abſtineat, ſiquidem attributa, per quæ eſſentiæ conſtituuntur, ſunt conceptus reales, ex rebus per intellectum abſtracti, ut ratio ſubſtantiæ viventis, ſenſibilis, rationalis: per hæc enim eſſentiæ Methaphyſicæ conſtituuntur: attributa eſſentialia appelles, vel ſuprema genera, differentias, & ſpecies: hæc enim cum eſſentiam conſtituant, ab ea minimè diſtinguuntur. Si Phyſicè loquamur, eſſentia eſt radix Phyſica omnium proprietatum, quæ ei naturæ attribuuntur: ideo unicum principium eſſentiale ratiocinandi, ridendi, videndi, imaginandi. Et quamvis operationes diſtinguantur, ab unica radice ſeu eſſentia prodeunt, quæ per eas operationes nullatenus conſtituitur, neque cum ipſis identificatur potius realiter diſtinguitur, tamquam cauſa & effectus.

DEFINITIO III.

Agere ſignificat modificationem actionis: vel agere conſiſtit in hoc vel illud agere: adeo ut agere, vel hoc aut illud agere, non differant inter ſe.

AGERE non ſignificat modum actionis, ſed actionem ipſam, ſeu operationem, ſeu cauſalitatem, per quam activum actu agens denominatur: ideo quod actio ſit modus agentis, recte diceretur: ſed quod agere ſit modificatio actionis, omnino improprie, ſiquidem actio, & agere idem prorſus ſunt. Activum conſtituitur per poſſe agere: agens per actum agendi, qui à Philoſophis actio appellatur.

Præterea agere, ſeu actio non conſiſtit (ut aſſeritur) in hoc vel illud agere, ſed præciſe in agendo, ſeu in eſſe cauſalitatem agentis. Cum vero actio neceſſario feratur ad ſuum terminum. per relationem transcendentalem, ſicuti cauſæ ad cauſatum, viſionis ad viſibile, non poteſt intelligi actio, abſque aliquo termino in quem feratur, vel ut objectum, vel ut effectum: ideoque quod agitur, pertinet ad eſſentiam actionis, tanquam terminus in quem fertur, non ut aliquid ſui eſſe intrinſecum. Præſupponitur potius, ſaltem naturæ, eſſentia actionis ad effectum productum, ut generatio ad genitum, vel generatio non eſſet prior eo quod per ipſam generatur. Ex qui-

quibus clare colligitur, quod agere omnino differt ab hoc vel illud agere: illud ſignificat etiam cauſatum, ſeu terminum actionis. Nec eſt idem aſſerere, quod nequit dari actio, aut agere, quin aliquid agatur, quam quod idem ſit actio, quam id ipſum etiam, quod per eam efficitur. Si vero intelligere velit, quod agere concipi nequit abſque termino in quem feratur, id eſt quod non datur actio ſine termino, nec pueri dubitant: ut quidquid verbis ſuadere mavult, quam dogmaticis Philoſophiæ vocibus ſuam mentem exprimere; hoc ſecretum liceat mihi detegere. Cum totus ſuæ intentionis ſcopus conſiſtat in demonſtrando, quod omnia quæ ſunt, ita neceſſario ſunt, ut nunquam antea non fuerint, neque aliquando ab aliquo ſupremo Deo creata: ſtatuit quod agere, utpote attributum entis neceſſarii, eſt etiam neceſſarium. Addit inſuper, quod agere eſt idem quod aliquid agere: ut inde inferat, ſi igitur agere eſt neceſſariæ exiſtentiæ, id quod agitur pariter erit neceſſario exiſtens: nil ergo erit in univerſo, quod ſemper, & neceſſario non extiterit. Sed hic error ſuo loco latius examinabitur. Axiomata & demonſtrationes percurrere, eſt operæ pretium.

AXIOMATA I. & II.

Ex nihilo nihil fit. Aliquid nunquam fit nihil.

HOc Axioma male intellectum, Atheiſmo infelicem, ſed ingentem portam aperuit. Inde inferunt, qui in hoc miſero præcipitio cecidere, quod mundus non fuit creatus, cum ex nihilo fieri non potuiſſet: & conſequenter quod non eſt Deus, iſtius univerſi opifex; quod illud ab æterno, & neceſſario fuit, non effectus infinitæ potentiæ, quippe à nulla potentia potuit fieri ex nihilo. Vulgare quidem Axioma, fateor, & Philoſophicum, ſed quod nec pueri mediocriter inſtructi ignorant, maxime ejus ſenſum, qui non omnibus facile innoteſcit. Recte quid per eam vocem nihil ſignificari velimus, explicat J.B. quæ idem ſignificat, ac non eſſe, incompatibile quod eſt cum nihilo, id eſt, cum non eſſe: quæ eſt abſoluta implicatio: contradictoria appellant Logici.

Hæc omnia vera ſunt; non ita quæ inde deducuntur. Ait quod repugnat aliquid fieri ex nihilo, quia inter hæc duo extrema, aliquid & nihil, intercedit infinita diſtantia. Hæc ratio poſſet tolerari, ſi cum ſinceritate procederet; cum vero ex ea conſequentias inferat, quæ ad Atheiſmum planè diriguntur, exactiori indiget examine, ne rei divinæ veritas vim patiatur. Cogimur igitur aliqua dicere, antea fortaſſe à nemine prolata: quia nunquam hoc negotium

ante

ante Spinoſam, ejuſque ſequaces, ita dolo-ſe actum fuiſſe novimus: cum antea dixerit inſipiens in corde ſuo, non eſt Deus: ſed nunc hæc inſipientia ſcientiæ rationem affectat, quaſi ex principiis naturalibus probari queat. Tenemur igitur propter Dei gloriam, hæc noviter inventa ſophiſmata, pro noſtro modulo, totis viribus evertere.

Concedimus Doctores claſſicos, qui hanc materiam diverſis temporibus tractarunt, inter eſſe & non eſſe, infinitam diſtantiam eſſe dixiſſe, non quod crederent inter eſſe, & non eſſe, realem aliquam aut poſivitam diſtantiam intercedere: hoc quidem impoſſibile eſt, ut mox probabimus, ſed ea voce diſtantiæ, conceptuum abſolutam repugnantiam ſignificarunt, & nihili, & eſſe neceſſariam incompatibilitatem, quam nulla potentia quit evincere. Eadem voce diſtantiæ infinitæ, utuntur Spinoſiſtæ, ut inde pravas conſequentias poſſint deducere: quia per analogiam ad diſtantiam localem, legentium mentes ōffuſcant, ut talem repugnantium terminorum ideam concipiant, quaſi infinitum ſpatium foret percurrendum, ab non eſſe, ad eſſe. Qua propter audita infinita diſtantia, impoſſibilem eſſe tranſitionem ab nihil, ad aliquid, demonſtrative convinci, facile ſuadentur: ſicuti impoſſibiles foret in diſtantia locali, ſi daretur infinita, cujus nec infinita potentia terminum invenire poſſet. Unde mundi creatio ex nihilo, impoſſibilis ab illis demonſtratur: qui eſt ſcopus ad quem tota

hæc

hæc Philologia dirigitur.

Oportet igitur evidenter oſtendere, quod per eam vocem diſtantiæ infinitæ, non veram diſtantiam, ſed terminorum repugnantiam intelligi expediat: & quod in nullo alio ſenſu vere aſſeritur quod eſt diſtantia infinita; imo, quod nulla diſtantia verſatur inter nihil & aliquid, quaſi inter duo extrema, (ut ipſe ait) quippe non ſunt duo extrema, ſed unum dumtaxat, ſcilicet aliquid: at nihil extremum eſſe non poteſt alteri contra poſitum, quia abſolute non eſt: quomodo erit extremum? Sed jam audio, extremum eſſe privativum: ſed hoc eſt idem ac non eſſe: ergo non eſt extremum. Hoc fatebitur, tamen adhuc inſiſtet: quod eſt diſtantia infinita inter eſſe, & non eſſe, cum ſimul eſſe non poſſint. At ego iterum urgeo, quod ab nihilo, neque ad nihilum, ulla poteſt intelligi propria diſtantia: quia de eo quod non eſt, nil vere affirmatur quod poſitivum ſit maxime quæ idemtice ſignificaverint idem quod nihil, ut non eſſe, negatio eſſe: non ergo recte affirmabitur, quod nihil eſt extremum alicujus diſtantiæ, neque quod ſit diſtantia inter aliquid, & nihil: cum duo extrema non ſint, inter quæ verſetur, nec unum ſufficiat extremum, ad realem diſtantiam conſtituendam. Quod ſi privativam diſtantiam vocaveris, nil dices præter diſtantiæ privationem, quæ idem eſt ac non eſſe diſtantiam. Quod ſi renuas, & eſſe realem, & poſitivam diſtantiam aſſeras, duos terminos

les, & positivos oportet assignes: ...on erit vera distantia, quia verum ...vertitur cum ente: at ea distantia non ...t ens: ergo neque vera, ideoque vel ficta, vel nihil, quod est nulla distantia.

Adeo verum est, quod nulla vera distantia intercedit inter esse & non esse, ut id quod primum nunc est, immediate antea non fuit: sicque affirmatur: nunc est immediate antea non erat: vel è contrario: nunc non est, immediate post erit: illud appellamus instans extricum privativum. Quapropter τοῦ non esse adeo immediatum est τὸ esse, nihil possit inter utrumque intercedere, neque ut distantia, neque ut medium: quia si aliquid intercederet pro aliquid ut distantia intercedens, vel esset, vel non esset? Si esset, ergo id non esset distantia inter esse, & non esse; si nihil, ergo nihil intercederet inter τὸ esse & τὸ non esse; seu nihil est ea quam distantiam appellant. Ergo affirmare quod datur ea distantia, est prædicatio de subjecto non supponenti. Si vero asseras, quod si non distant, ergo uniuntur; negatur consequentia; quia de nihilo neutrum vere affirmatur, neque quod unitur, neque quod distat, cum non entis nullæ sint affectiones. Profecto ego videbor abuti hac voce distantiæ; jam scio. Sed cum Spinosistæ ea in magnam veritatis perniciem abutantur, ne credant nos vocibus siniſtre acceptis decipere: ne etiam aliqui hoc fallace laqueo innitantur, eum dissolvere oportuit; & per hanc di-

stan-

ſtantiam, nil præter abſolutam terminorum repugnantiam intelligere: quia (ut recte ait) nil totum eſſe excludit: & aliquid, ſeu eſſe, totum non eſſe eſſentialiter excludit: ut per nullam potentiam fieri poſſint compatibilia: licet, ſi velit, appellari diſtantia conceptuum, quod unus alterum neceſſario excludat, & eorum unio abſolute repugnet.

Hoc tenetur fateri, (& etiam dixit) quo poſito aſſerit, quod nulla potentia poteſt conjungere, ſeu unire hos duos terminos, abſolute & contradictorie inter ſe repugnantes: videlicet τὸ nihil, & τὸ aliquid: ergo nunquam aliquid fieri poteſt ex nihilo. Sed bone Deus! quam miſera, quam inepta conſequentia! Eſtne idem unum alteri uniri, & cum altero conjungi, ac unum ad aliud ſubſequi, illo non amplius intellecto? fuitne aliquis cui in mentem venerit, nihil & aliquid eſſe compatibilia, adeo ut ſi ex nihilo fiat aliquid, etiam cum τῷ aliquid perſeveret ipſum nihil ex quo fit? Certe non hoc delirium aliquis aſſeret, præter Spinoſiſtam J. B. qui expreſſe ſic ait, quod nihil nunquam aliquid fieri poteſt: nam per ſe patet, quod ea quæ infinitè à ſe invicem diſtant, nunquam uniri poſſunt. Probat igitur; quod quia nihil, & aliquid uniri nequeunt, aliquid non poteſt fieri ex nihilo. Hoſtem fingit, quem devoret. Quis credidit, aut affirmavit, quod eſſe & non eſſe, ſimul eſſe aut uniri queunt, cum omnes Philoſophi ſemper ſciverint, & aſſeruerint, quod aliquid neceſſario excludit nihil, quam-

quamvis ſuſtineant, quod non repugnat aliquid ex nihilo fieri.

Neque idem eſt tranſitio de non eſſe ad eſſe, quam eſſe, & non eſſe ſimul uniri. Sed quomodo uniri dicentur, quorum unum, alterum neceſſario excludit? Si invicem repugnant: ergo nulla eſt potentia quæ hæc duo poſſit conjungere. Unirentur quidem: ſi aliquando affirmaretur, hoc aliquid eſt & non eſt: non vero ſi affirmetur: hoc eſt, antea immediate non erat. Etenim conceptus repugnantes, ſimul compati nequeunt; ſed uno poſito alter aufertur. Neque in æternum probare poterit, quod ex iis quæ inter ſe repugnant, non poſſit unum auferri, & contrarium poni: ſiquidem repugnantia terminorum, eorum compatibilitatem impoſſibilem reddit; non vero tranſitionem ab uno ad alterum. Et miror J. B. ſic intuliſſe: nihil & aliquid, utpote conceptus repugnantes, nequeunt uniri; ergo non poteſt ab uno ad alium eſſe tranſitio, quaſi terminus à quo fit tranſitio, cum termino ad quem debeat uniri. Profecto quilibet in Philoſophicis mediocriter inſtructus, novit quod terminus à quo, & ad quem cujuſvis motus, mutationis, vel tranſitionis, invicem neceſſario excluduntur. Videre & non videre, contradictorie opponuntur, ut per nullam potentiam poſſint ſimul verificari, pariter ac eſſe, & non eſſe. Quidni: ergo quia hæc non poſſunt uniri, impoſſibilis eſt tranſitio à non videre, ad videre, profecto illa demonſtratio Mathematica J. B. ex principiorum Philoſophiæ inſcitia, non ex

recto

recto rationis lumine ortum duxit.

Ex eâdem conceptuum repugnantia infert, quod impoſſibile nihil fieri aliquid, aut in ipſum aliquid converti: ſeu aliquid fieri ex ipſo nihilo. Si hoc ea rudi Minerva, qua Spinoſiſta intellexit, ego conciperem pariter ut ille hoc fieri poſſe negarem. Putant iſti, quod cum dicimus aliquid fieri ex nihilo, quod τὸ nihil aliquo modo ad τὸ aliquid concurrere exiſtimamus. Sicuti cum aſſerimus, hominem factum fuiſſe ex pulvere terræ, qui homini materiam præſtitit, & in eo perſiſtit, ut quid illius. Sic nos philoſophari putant de nihilo, ex quo aliquid fieri, non repugnare aſſerimus: ideo nos urgent: quod nihil non poteſt ob mutuam repugnantiam, influere in aliquid, atque ipſi tanquam id ex quo fit, aliquomodo ineſſe. Neque negabit Spinoſiſta quod ſic conceperit, ſiquidem hic, & in ultima parte ſuæ reſponſionis hanc inſtantiam ſæpe, & clariſſimis verbis inculcat, & totus eſt in probando, quod nihil nequit eſſe cauſa τοῦ aliquid, neque in id influere, neque ei ineſſe, vel uniri; ex quo infert, quod τὸ aliquid non poteſt fieri ex nihilo, neque hoc in aliquid converti. Ex quibus manifeſtò deducitur, qualem ideam ille fecerit de nihilo, quando demonſtrare intendit, quod ex eo aliquid fieri non poteſt; videlicet, quod non poteſt deſervire ut materia, ut ſubjectum, ut convertibile in aliquid. Sed unde ei in mentem venit, quod ut aliquid fiat ex nihilo, τὸ nihilum convertitur in aliquid,

quid, vel ut materia ex qua, deſervit, aut aliquem influxum exerceat? certe hæc ridicula ſunt & ex intellectus imbecillitate prodeunt: quia quando aſſerimus aliquid fieri ex ſui non eſſe, non dicimus fieri tanquam ex aliquo ſubjecto vel ex aliquo ſui; ſed tanquam ex termino à quo extrinſeco, id eſt à non eſſe, tranſit ad eſſendum, id quod nunc eſt, antea non erat; ſed non fuiſſe non influit in eſſe, quam vis ſi de novo eſt, oportuerit antea non fuiſſe: & adeo abeſt, ut non fuiſſe impediat, quo minus poſtea ſit, quod potius repugnet noviter eſſe, niſi antea non eſſet. Sic igitur intelligendum quod aliquid nequit fieri ex nihilo, tanquam ex ſubjecto præſuppoſito, vel aliquo ſui quod adhuc inſit ei quod fit. Non vero quod repugnet, aliquid fieri ex nihilo, ut ex termino extrinſeco privativo, id eſt quod antea non fuerit; quia ſi fuerit, fieri non poſſet, utpote jam factum, & exiſtens.

Urgebis: ſi ita eſt, ergo & agens naturale poteſt ex nihilo aliquid facere, dummodo cum quid aliquid non compatiatur, utpote ei contradictorium. Negatur hæc conſequentia, non do infinitam diſtantiam (ut ajunt) aut abſolutam repugnantiam terminorum, ſeu conceptum nihil, & aliquid: ſed do agentis creati limitationem, cujus virtus, non niſi circa ſubjectam materiam operari quit, etiam variis modis afficiendo, ut hoc, vel illud ex præcedenti ſubjecto reſultare poſſit. Maxime ſumme perfectum ens, quod cum in ſe totum eſſe contineat, nullo

nullo alio esse indiget; ut operetur: ideo ex suo infinito esse, cætera omnia enti producere valet, absque omni excogitabili dependentia: quam ens limitatum vitare non poterit. Sic Deus totum hoc universum, quod in infinito esse eminenter continetur, ex sua infinitate produxit. Dicitur factum ex nihilo, quia nullus concursus materiæ præcesserat, ex qua fieret. Non fuit ex nihilo, quasi τὸ nihil, in id converteretur, vel etiam facto aliqua ratione inesset, seu causationem aliquam exerceret: hoc quidem foret fieri ex aliquo; fuit ex nihilo, hoc est, antea non fuit, quam fieret. Nec oportet aliter intelligere τὸ nihilum, cum non aliud significet, quam antea non fuisse.

Si naturalis ratio veritatem prosequatur, de his minime dubitabit, quippe perspicua sunt, & rationis lumine nota: sed si novas speculationes affectet, & à Deo recedere, eumque negare velit, tunc voluntate pugnabit; non intellectu. Sed nos voluntatem cogere nec intendimus, nec possumus. Verum est quod creatio enti limitatæ potentiæ denegatur, quod necessario dependenter operatur: non vero infinitæ potentiæ. Et cum isti Philosophi ens necessario existens, & infinitum etiam fateantur, (licet hoc universum esse opinentur) infinitam potentiam ei negare nequeunt: quia quod infiniti est, ut essentiale attributum, cum eo idemtificare, est pariter infinitum. Si igitur potentia infinita ad agendum exi-

stit,

ſtit, poterit abſque dubio independenter operari: quippe ſi ab aliquo in quovis genere cauſæ dependeret, illud à quo dependeret, vel eſſet infinitum, & ſic plura eſſent infinita: ſi vero limitatum: dependeret ergo infinitum à limitato ad agendum, quod omnino falſum eſt, & impoſſibile: eſt enim per ſe notum, quod infinite potens à nullo dependet in eſſe, nec in operari: & quod poteſt ens aliud producere; quod antea non erat, utut non præceſſerit concurſus materiæ ex qua fiat, à qua infinitum dependeat, ut efficiat.

Eſt quidem verum, quod ea quæ ſunt de impoſſibilibus, infinitæ potentiæ etiam denegantur; nec poteſt Deus facere quod bis tria non ſint ſex: neque quod triangulus non conſtet tribus angulis: aut quod dies heſterna non præterierit. Hæc & ſimilia ſunt implicatoria, quia ex iis ſequitur ſimul eſſe & non eſſe. Idem prorſus ſequeretur, ſi Deus ex nihilo aliquid faceret, quod cum nihilo compateretur, & coexiſteret: hoc eſt impoſſibile, quia ſimul eſſet, & non eſſet. Sed ego vellem quod hanc contradictionem oſtenderent, ſi Deus faciat aliquid, quod antea non erat, ita ut verificetur quod eſt, & ſimul non eſt.

Quamvis enim Axioma ſtabilitum ſit, quod ex nihilo non fiat aliquid; quia in agentibus limitatæ virtutis abſolute verificatur, ob rationem ſupradictam; tamen ii qui agens neceſſariæ exiſtentiæ cognovere, non id ſub hoc axiomate comprehendere cogi-

taverunt, quia in verbis manifeſtè implicarentur, ſcilicet eſſe infinitum, & à finito dependere in ſuo agere. Potius cum tale ens neceſſarium, infinitum, nullum eſſe excludat, ſed totum eſſe ſit, poteſt complete producere, quidquid eſt in effectu producto: quod de limitato agente aſſeri non poteſt, alias eſſet independens, & infinitum.

Hoc axiomate ſic intellecto, tota machina Atheiſmi Spinoſæ miſerè ruit. Et unus Deus neceſſario exiſtens, ſummè perfectus, & infinitus, atque omnipotens, ab omni ente excogitabili eſſentialiter independens, ex principiis rationis naturalis, rectè colligitur; qui id, quod non erat, abſolutè ſecundum totum ſuum eſſe produxit; adeo ut hoc univerſum, quod antea non erat, fecerit ut eſſet; non vero quod ſimul eſſet, & non eſſet. Sic Religio cum ratione, ſi voluntas non reſtiterit, optime conformabitur; imo opus eſt ratione naturali abuti, ut hæc recta humanæ rationis conceptio, quovis modo convellatur. Ad alia properemus, ſi forte majoris ponderis ſint.

AXIOMA III.

Qualis eſt cauſa, quatenus cauſat, talia ſunt etiam effecta.

SI diceret quod qualis eſt cauſa, eſt cauſatum; loquendo de cauſis univocis, apte loqueretur, quod qualis eſt cauſa, eſt cau-

cauſatum, ſcilicet eſſentialiter ſimile ſuæ cauſæ. Sed univerſim de omnibus cauſis, etiam univerſalibus, & æquivocis, falſo aſſeritur, quod talis eſt effectus qualis ejus cauſa. Eſt tamen verum, quòd ſemper aliquid lucet in omni effectu, quod cauſæ per ſimilitudinem correſpondet. Ideo in creaturis ratio eſſendi, actualitatis, bonitatis, participationes ſunt entis increati, in quo hæc omnia eminentiore modo ſunt, quam in creaturis: unde hæ analogicè dicuntur ſimiles Deo, non vero Deus creaturis ſimilis. Sed in aliis attributis, quæ creaturæ ſecundum ſuum conceptum propria ſunt, minimè Deo aſſimilantur. Nec aliter id quod vult eſſe axioma, veri tatem continere quit.

Præterea cum ea reduplicatione; cauſa ut cauſat; nullus effectus quamtumvis univocus, eſt qualis ſua cauſa, ut cauſans. Quippe ea reduplicatio; ut cauſans ſignificat ipſam cauſationem ſeu cauſalitatem, qua cauſa denominatur actu producens effectum, & ut talis inducit rationem cauſantis, qui conceptus effectui, ut effectus eſt, plane repugnat reſpectu ſuæ cauſæ, ſunt enim conceptus oppoſiti cauſantis & cauſati; niſi velis cauſatum eſſe etiam cauſans, ut ſua cauſa. Quod ſi non eſt, ergo non eſt talis effectus qualis ſua cauſa, quatenus cauſat; quia qui reduplicat; ut cauſat, tale affirmat eſſe cauſatum, ſcilicet cauſans. Hæc non eſt demonſtratio Mathematica, amen eſt philoſophi ca.

PROPOSITIO I.

Exiſtit ens neceſſarium, vel ens neceſſarie exiſtens.

HÆc propoſitio Orthodoxa eſt; ſumma omnium veritas, quæ non niſi ab inſipiente Atheo negari poteſt. Eſt enim ens neceſſario exiſtens, cujus eſſe, eſſentia & exiſtentia idem prorſus ſunt, quod à ſe, & per ſe ipſum exiſtit, omni negata cauſa ſuæ exiſtentiæ. Hunc omnes gentes Deum appellavere, hunc credendum, adorandum, amandum, à propriæ rationis lumine plurimi didicere; quamvis ignorata illius infiniti eſſe, quam de ſe largitus fuerat revelatione, variis rebus, qualem qualem ejus ideam conceperant, adorationem ſtulte dederint, Deum tamen, à quo omnia dependerent, ſolicite quærentes, cui ut ſinguli cogitarunt, cultum adhibuere.

Sed jam hanc veritatem demonſtrare accingitur. Utinam non demonſtraſſet; ſed crederet, & quas docti jamdiu excogitarunt, rationibus, ſua inſatiabilis ratio contenta fuiſſet. Sic ait: *Quia nemine contradicente certum eſt, exiſtere entia, vel potius aliquid eſſentialiter exiſtere; exinde certum eſt, per duo prima axiomota, aliquid iſtud eſſentialiter, & neceſſario exiſtere. Cum enim aliquid nunquam poſſet fieri nihil: & aliquid, & nihil abſolute de ſe invicem negarentur, vel infinitè differant à ſe invicem: propter a exiſten-*

ſtentia τοῦ aliquid oſtendit illud eſſe neceſſariæ exiſtentiæ. Hucuſque ille.

Sed ſi illa prima duo Axiomata, ut ab Spinoſiſta intelliguntur, vera eſſent, evidenter ſequeretur, quod totum univerſum, vel quidquid eſt, neceſſario eſt, nunquam poſſet incipere eſſe, neque à non eſſe ad eſſe tranſiviſſe; unde totum quod eſt atomum eſſet, neceſſario exiſtens, nunquam ab aliqua cauſa productum: & conſequenter neque Deus, qui potuiſſet, & voluiſſet producere, aut aliquando produxerit. Et ut verum fateamur, totius iſtius Philoſophiæ Mathematicæ unicus ſcopus eſt, Deum hujus univerſi creatorem negare, atque ejus infinitam potentiam, & providentiam deſtruere, hocque univerſum in Deum conſtituere, entis neceſſarii nomine ſignificatum. Adeo divino Dei nomine adverſantur: ut eo neque uti velint, ne forſan putentur credere in Deum. Hic eſt formaliſſimus Atheiſmus, iis ratiocinationibus pro ignorantibus male tectus; verum intellectus bene inſtructus, facillimo negotio eum detegere quit.

Cum autem ea duo prima axiomata ab iſtis vel male intelligantur, vel ea ob ſui malitiam non recte intelligere velint, Atheiſmo fundamentum ſubternunt; ſed cum fundamentum falſum ſit, pariter quod & inde ſubſequitur. Siquidem quamvis recte ex eo axiomate probare poſſint, quod aliquid nequit à cauſa limitata fieri ex nihilo; probare minimè poſſunt, quod

ſi detur ens infinitæ potentiæ, non poſſit aliquid ex nihilo facere, id eſt independenter à ſubjecto aliquo operari; imo implicat quod ſit agens infinitæ virtutis, & quod dependeat ab aliquo in ſua operatione, cum etiam illud aliquid, à quo dependeret, producere queat.

Et quod ait, quod aliquid non poteſt fieri ex nihilo, quia abſolute de ſe invicem negantur, & infinitè differunt, ſupra ſatis explicitum eſt, & id ipſum fatemur, propterea quia nulla eſt potentia quamtumvis infinita, quæ contradictoria poſſit ſimul componere: ideo nec quod fit aliquid, & ſimul nihil; maxime vero; quod id quod non erat, poſtea jam fit; & quod id quod eſt, poſtea non ſit amplius. Profecto eadem ſæpe repetere cogimur, quia reſpondens hoc ſuum fundamentum, in omnibus ſuis demonſtrationibus inculcat, quo dejecto, cætera à ſe ipſis evidenter ruunt. Et quicumque putaverit eſſe impoſſibile, quod aliquid fieri queat ex nihilo, non ex terminorum repugnantia probationem capere debet; ſed ex impotentia cauſæ, quæ totum eſſe producere impotens eſt, qualia ſunt agentia limitatæ virtutis; quod omnes fatemur; non vero ens neceſſario exiſtens: quod ſummè perfectum eſt, atque infinitum, ſicuti & ſumma potentia, quæ cum eo identificatur; quod cum a nullo dependeat in exiſtere; ita neque in operari. Male igitur aſſeritur in hac propoſitione & ineptè demonſtratur, quod ens neceſſario exiſtens,

ſunt

ſunt omnia quæ actualiter ſunt: quia nunquam potuerint fieri ab aliquo agente ex nihilo.

PROPOSITIO II.

Omnia neceſſarii aliquid, vel neceſſarii entis attributa, ſunt etiam neceſſariæ exiſtentiæ.

QUaliter attributa debeant intelligi, ſuo loco ſupra explicuimus. Hæc enim ſi entis neceſſarii ſint, ſunt etiam neceſſariæ exiſtentiæ, quia cum eo idemtificantur: propterea neceſſariæ ſunt in Deo æternitas, infinitudo, ſapientia, potentia, bonitas, & ſimilia, quæ nil ſunt præter eſſe Dei, & unum cum ipſo, quamvis à nobis, ut inter ſe, & ab eſſentia diverſæ concipiantur. Sed cæterorum entium attributa, non neceſſariæ exiſtentiæ ſunt, ſicuti neque ſubjecta, quorum ſunt attributa. Verum quidem eſt, quod donec talia entia extiterint, ſeu eſſentiæ, etiam attributa perſiſtent; quia vel idemtificantur cum iis, ut propria conſtitutiva methaphyſica, vel ſunt proprietates phyſicæ, quæ tales naturas inſequuntur, ut ab eis emanantes. Sed ſi Deo ut propria attributa applicentur, quæ talia non ſunt, hæc non erunt exiſtentiæ neceſſariæ: quæ autem hæc ſunt, infra referemus, atque inde ſecutam impietatem oppugnabimus. Cum vero ſtabilitum ſit, quod agere eſt attributum entis neceſſarii; ut ſequenti

propoſitione aſſerunt; inde inferunt, quod quidquid in natura agitur, ita neceſſario agitur ut aliter fieri non poſſet, vel non agi, nullo Deo hæc libere & ad ſuum placitum dirigente, neceſſaria cum ſint, non minus quam omnia quæ exiſtunt, ac illud ens neceſſario exiſtens. Et quamvis ſumme perfecti, infiniti, per ſe & à ſe exiſtentis vocibus utantur; nil aliud per hoc intelligunt, quam totum hoc univerſum, ſeu rerum omnium collectionem. Cui hæc attributa convenire ajunt. Sed de his plura dicendi dabitur occaſio.

PROPOSITIO III.

Agens eſſe, vel agere, eſt attributum τοῦ aliquid, vel entis neceſſarii, vel eſt neceſſario exiſtens.

SUis principiis ſuppoſitis, hoc etiam bene conſequeretur; ſed ex falſis nil verum ſequitur. Quod agere, vel actio attributum ſit alicujus eſſentiæ, nunquam probare poterit J. B. quippe eſt omnino falſum. Eſſe activum, quod ſit eſſentiæ attributum, facile concedimus; quia eſſe eſt propter operari, idcirco ſi eſſentia non eſſet operativa, eſſet vacua, mortua, & ſine aliquo eſſendi fine. Quod intelligendum de eſſentiis ſubſtantialibus ſuo modo perfectis, ſed non de omnino incompletis, & non determinatis ad unam ſpeciem; ut

apud

apud Peripateticos materia prima, quæ nihil agere apta eſt, ſed dumtaxat recipere. Et in nova philoſophia, corpus ſeu ſubſtantia corporea, quæ ſic abſolute ſumpta abſque aliqua forma eſſentiali, eſt totius activitatis expers, neque aliquid eſſentiale habet præter extenſionem, quæ activitate negatur, ideoque non habet attributum agere nec actionem, cum nullam elicere queat.

Subſtantiis vero, quibus agere competit, non eſt attributum eſſentiale ipſum agere, aut actio; ſed proprietas quædam, accidens ſeu modus ſuperveniens. Unde Philoſophicum axioma, verba in definitione non dicunt actum, ſed aptitudinem: hæc pertinet ad eſſentiam; ille eſſentiæ ſupervenit, ut modus aliquis. Sicuti aptitudo ad ratiocinandum eſſentia hominis eſt, vel ejus eſſentiale attributum; at actu ratiocinari accidentaneum eſt, quod ſervata integra eſſentia, adeſſe ſeu abeſſe poteſt. Nonne ridiculum foret aſſerere, quod ratiocinari, ridere, ita pertinent ad hominis eſſentiam, ut perpetuò actu rideat, & ratiocinetur? Sed iſti Spinoſiſtæ ſemper ſic ratiocinantur. Sed quare? quia actio non poteſt noviter exiſtere. Alias fieret ex nihilo, quod repugnat. Tales fructus peperit axioma ſiniſtrè intellectum; nec inter rerum entitates, & earumdem eſſendi modos dijudicat, vel diſcernit Spinoſiſta, ideo non ſolum entitates, ſed & actiones omnes æternas putat; & hoc abſurdum non ſolum libenter deglutit, ſed & dogmaticum audet ſuſtinere.

Demonstratur hujus asserti vanitas: quia voluntas potest nunc non velle unum objectum, & postea idem objectum velle. Nec ego quæro, an isti actus volendi, & non volendi idem objectum sunt necessariæ existentiæ? Si sunt, ergo semper extitere, & contradictoriæ actionis simul fuerunt, videlicet velle, & non velle idem objectum; cum tamen eorum conceptus invicem excludantur, ut esse, & non esse. Quod si non uterque actus est necessariæ existentiæ, quis ex duobus necessario existit? cum nulla potior ratio sit unius quam alterius; igitur neuter necessario est, vel uterque non possit, ex absoluta repugnantia; ergo neuter existit necessariò. Hoc quidem etiam est demonstrativum; & consequenter quod neque cæterorum agentium actionis sunt necessariæ existentiæ, ut ab Spinosa hac doctrina male concluditur.

Fortasse meam insciti am accusabit, quod non bene suum dogma perceperim; quod non agitur de istis actionibus, quæ ab agentibus naturalibus continuo eliciuntur; sed de iis, quæ ab eo agente, quod necessario existit, proficiscuntur, cujus idem est esse, & agere, cui ipsum agere attributum essentiale est, & inseparabile. Sed utinam sic philosopharetur; ego quidem planè concederem; quia verum Deum à creaturis separatum fateretur. Sed quod deterius est, neque hoc subterfugium quærere potest, nec vult Non potest, quia omnia entia quæ sunt, necessariæ existentiæ esse defendit

dit atque eorum agere, ſeu actiones. Atque ſua demonſtratio nullatenus tendit, ad probandum illum Deum creaturarum opificem; potius, ad oppoſitum, quod nil creabile eſt, ideoque nullus creator; ſed quod omnia quæcumque ſunt, ſive res, ſive earum modificationes, neceſſario ſunt, & prorſus æterna; quia ex ſuo non eſſe facta, prorſus repugnat. De iſtis igitur actionibus ſua demonſtratio procedit; quas etiam à Deo proficiſci affirmabit; ſed à quali Deo? ab univerſo ſecundum hoc vel illud attributum, aut proprietatem; tales omnes, quas nos creaturas dicimus ii concipiunt, quæ ſuum Deum eſſentialiter conſtituunt. Ex quibus evidenter conſtat, quod actiones, vel agere naturalium agentium, præter quas nullum alium agnoſcunt, vel non ſunt de neceſſaria exiſtentia, vel ſi ſunt, velle & nolle idem objectum, contradictorii conceptus ſimul exiſtunt, & extitere.

De ſummo ente, ſcilicet Deo, ſua demonſtratio, ut diximus, verificatur, cujus agere eſt ei eſſentiale, id eſt cum ſuo eſſe idemtificatum: ideoque neceſſariæ exiſtentiæ. Quo modo autem hæc veritas cum creatione, quæ noviter facta fuit compatiatur, cum omnes creaturæ, quæ antea non fuerant, noviter, & in tempore ſuum eſſe ſuſceperint: cum tunc creare, & antea in tota æternitate non creaſſe, dicatur? Difficillimum negotium eſt, nec explicatu facile, quippe noſter limitatus intellectus, in-

finiti entis eſſe, & ſuum operari, cognoſcere affectat. Tamen iſtius ſummæ veritatis radiis illuſtratus, ſi non comprehendere, commode ſaltem valet percipere, dummodo ad ſobrietatem ſapere contentus ſit.

Eſſe, & agere Dei idem realiter ſunt, quia Deus ut purus actus eſt, non tamen activus, quaſi ſit in potentia ad agendum, per actum poſtea perfectibilis: non enim eſſet Deus ſumme perfectus, ſi ei aliquid potentialitatis ineſſet. Eſſentialiter, & ab æterno intellexit, quod nunc intelligit, quin aliquid noviter queat intelligere, quia per ſuum eſſe intelligit, quidquid intelligibile eſt. Ab æterno etiam voluit, quod nunc vult: quin illud intelligere, & illud velle, aliquando mutationem aliquam ſuſceperint, vel ſuſceptura ſint. Verum ſcire oportet, quod ut effectus ad extra producatur, nullam Deus actionem noviter elicit: quia actio accidens, vel modus aliquis cum ſit, Deo nec competit, nec poteſt accidere, aut ſupervenire. Sed per ſuum æternum velle omnia facta ſunt, nulla, ut ajunt, prædicamentali actione intercedente, ſed dumtaxat grammaticali, id eſt ex modo loquendi.

Idem eſt dicere, quod Deus mundum creavit, ac voluiſſe Deum mundum exiſtere. quippe creare, & velle quod ſit, idem prorſus eſt, cum velle Dei ſufficiat, ut quod non erat exiſtat, quin aliquid ex parte ſui agat, ut exiſtat, cum ſuum velle ſit ſuum agere. Voluit igitur Deus, quod omnia eſſent,

ſent, ſingula in ſuo tempore, modo, & circumſtantiis, quibus poſtea fuere. Hoc æternum velle, rem ipſam attingit quando exiſtit, cum τὸ velle Dei neceſſario exiſtat: ſed res eſt noviter in ſuo tempore, juxta illud velle Dei, quod ſemper exiſtit. Effectus ad extra novus eſt; ſed velle Dei per quod eſt ſemper fuit. Et non antea fuit effectus, quod Deus ab æterno voluit quod antea non fuiſſet, ſed in tali differentia temporis. Tunc dicitur fieri à Deo, non quod aliquam noviter actionem eliciat, ut fiat; ſed quod ab æterno voluit quod tunc temporis eſſet. Semper reſpiciebatur, ut divinæ volitionis terminus, ſed in tali temporis menſura futurus. Profecto talem modum philoſophandi de Deo, non ego excogitavi, ſed mirabilis Auguſtini intellectus, cap. 29. Medit. Sic ait: Deus, cujus voluntas opus, cujus velle poſſe eſt, qui omnia de nihilo creaſti, qui ſola tua voluntate feciſti. Ecce ſapientiſſimus iſte Doctor, ſolo cum velle Deum omnia feciſſe fatetur: quod velle omnipotentiæ denominationem induit, quando effectus in eſſe actuali conſtituitur: & merito, ſi quidem adeo potens eſt illud Dei velle, ut juxta id, & per id omnia exiſtere, vel non exiſtere oporteat. Ne rideas me Auguſtini locum adduxiſſe pro hominibus, qui nulli authoritati quamtumvis divinæ, aliquam fidem præſtitere, quanto minus Auguſtini verbis adhibebunt? Jam ſcio; ſe ideo hæc verba retuli, ne J. B. crederet, hanc doctrinam à me fuiſſe excogi-

tatam, ut rei difficultatem poſſem evadere.

His de ente neceſſario pro noſtro modulo explicitis, ſi adhuc perſeveret quod non ſic intelligenda ſua propoſitio, neque de iis actionibus loqui, quas in exemplum adduxi: ego profecto non aliter poſſum concipere, nec aliquis concipiet, donec clarius ſuam mentem non aperuerit. Credo, quod non faciet: qui hæc doctrina inſtar oraculi breviſſimis ſententiolis, ſub axiomatis, & demonſtrationis ſpecioſa nominatione, novitatum avidis vendita fuit, & nunc etiam venditur. Ego vero clare, & aperte aſſero, quod agere, ſeu actio, non eſt attributum alicujus entis naturalis, ſed ſolius creatoris infiniti, modo ſupra explicito. Quod actiones entium naturalium, non ſunt neceſſariæ exiſtentiæ, ſed contingentis: quæ tranſeunt de non eſſe ad eſſe, & ab eſſe ad non eſſe; ut cæteri omnes modi, quibus ſingulæ ſubſtantiæ ſecundum ſuas naturas afficiantur.

Ludit ſæpe hoc verbo, eſſentialiter agere: tamen præter rationem quia ſi loquitur de agentibus, quæ naturalia appellamus, nullum eſſentialiter agit, id eſt non neceſſario agit, (ut ſupra oſtendimus) ſed naturaliter: & non eſt idem, eſſe ſecundum naturam rei, quam ad ejus eſſentiam pertinere. Neque enim ad eſſentiam mobilis pertinet actu moveri, licet moveri ad ejus naturam pertineat; ideo dicitur naturalis motus, non eſſentialis. Sed iſti Philoſophi,

ſophi, eſſentiale, & naturale (ſicuti & cætera entia) male confundunt.

Addit, entis neceſſariò exiſtentis: videtur loqui de vero Deo, ſed non de hoc loquitur quia credit, & demonſtrare nititur, omnia quæcumque ſunt, neceſſariæ eſſe exiſtentiæ: quia non potuerunt fieri ex nihilo; (ut è primo axiomate) igitur hæc omnia, quæ ſunt, ſcilicet totum hoc univerſum, eſt ſuum ens neceſſario exiſtens, cujus agere pariter neceſſariæ exiſtentiæ eſt. In miſerum ergo Atheiſmum præceps ruit, his vanis ratiociniis tractus, vel allicitus. Concederet conſequentiam ſi non puderet. Sed ad ea quæ poſt ſubdidit Corollaria, examinanda accedamus, operæ pretium eſt.

COROLLARIA.

Si quis præcedentem demonſtrationem, vel non perceperit, vel de ejus veritate dubitaverit; ad majorem declarationem, & rei perſpicuitatem aliqua inſuper addere placuit, ex quorum ſcrutinio J. B. dogmatum improbabilitas amplius patebit, quamvis ſui ſcripti ordinem ſequentes, non pauca ex ſupra dictis repetere cogamur. Ita ille: *attributa entis neceſſarii, neceſſariæ eſſe exiſtentiæ: quod nil aliud ſignificat, quam quod attributa per æternam neceſſitatem ſunt qualia ſunt.* Hoc enim verum eſt in eſſentialibus attributis, quæ eſſentiam conſtituunt, ut omnia quæ Metaphyſicus appellat ſuprema genera: non vero de

de iis quæ eſſentiæ jam conſtitutæ ſuperveniunt, ut naturales actiones, vel contingentes, quarum eſſe non neceſſario exiſtit: neque neceſſario ſunt quales ſunt; potius diverſos patiuntur eſſentiæ vel eſſendi modos; ex differentium circumſtantiarum concurſu, per quem actiones ſæpiſſimè variant. Ideoque de iſtis falſò aſſeritur, quod neceſſario ſunt quales ſunt. Niſi reduplices, actio ut talis neceſſario eſt talis, ut album, quatenus album, neceſſario eſt album; hæc propoſitiones reduplicativè veræ ſunt, ſed non de his loquitur noſter J. B. ſed ſpecificativè, quod omne agere, & omnis actio, talis neceſſario eſt, ut aliter eſſe non potuiſſet.

Si autem verbum faciat de facultate ad agendum, id eſt de radice actionum, vel de ſubſtantia, ut activa, quam ille agendi facultatem vocat: facile acceptabitur, quod pertinet ut neceſſarium attributum ad rerum eſſentias; non vero, quod neceſſario exiſtit, ſed donec illud eſſentiale, ſeu eſſentia extiterit, cum neutrum ſit neceſſariæ exiſtentiæ: erit tamen propoſitio æternæ veritatis ut homo eſt rationalis, id eſt quod quandocumque exiſtat, erit aptus, & facultatem habens ratiocinandi. Et in hoc ſolo ſenſu verificatur, quod rerum eſſentialia attributa, ſunt neceſſariæ exiſtentiæ.

Addit: *quod ſi in æternum maneret ea facultas operandi, vel non operandi, nunquam actionem poſſet producere, id eſt nunquam agere poteſt.*

Hoc

Hoc quidem falſum eſt: quippe ſi facultas eſt ſuapte natura operativa, (hoc enim ſignificat facultas, quæ poteſt operari) donec ipſa exiſtat, etiam in æternum poterit operari; alias non eſſet facultas ad operandum: eſſet profecto implicatio in terminis, ſcilicet, eſt facultas ad operandum, & nequit operari, quod idem eſt ac non eſſe facultatem: poteſt quidem impediri in ſuo opere, ſed non poteſt non eſſe operativa.

Sed J. B. non alia ratione motus, facultatem agendi, & non agendi mordicus negat; niſi quia impoſſibilem putat tranſitionem ab non agere ad agere, cum hi duo conceptus incompatibiles ſint.

Confirmat ſuam doctrinam dicens; *quod ſi eſſet facultas agendi, & non agendi, non poſſet eſſentialiter exiſtere, niſi reipſa ageret vel non ageret.* Reſpondeo hoc plane verum eſſe, ſiquidem quodlibet eſt, vel non eſt; vel agit, vel non agit; quia inter hæc ut contradictoria, impoſſibile medium eſt. Sed videamus, quid inde inferre velit. Ait ille: *quia non agere nil aliud ſignificat quam eſſe mortem vel negationem actionis.* Certe extraordinarius modus loquendi, ut illi arcanum aliquod latere videatur. Melius intelligitur quid ſit non agere, quam mors actionis: mors attribuitur iis quæ vitam amiſere, non vere iis, quæ numquam fuerunt, vel eſſe deſierunt. Sed hæc doctrina ſicuti alium Deum, ita alios loquendi habet idiotiſmos, terminoſque dogmaticos ſuæ ſectæ.

Ex

Ex his infert *facultatem agendi, & non agendi, nil eſſe præter inane nomen, & id ſolum denotare, quod eſt facultas, quod aliquid ſit mortuum & vivens, quod idem eſt eſſe aliquid, & nihil.*

Mirabilis certe, & ingenioſa ſubtilitas, quaſi aliquis uſquam cogitaverit, vel aliquando affirmaverit, quod non agere cum agere coexiſtat: quod quando agens agit, ſimul etiam non agit: quod quando agit, non tranſit de non agere ad agere; ſed quod ſimul τὸ non agere, perſeveret etiam quando agit. Hæc certe aſſertio ridicula eſt, & neſcio quomodo ei in mentem venerit.

Cum ergo J. B. ex nullo alio principio probare intendat, impoſſibilem eſſe facultatem agendi, & non agendi, niſi quia coexiſterent agere, & non agere, mors & vita; quod evidenter repugnat: ſic illi plane concedimus hoc eſſe impoſſibile: ſed negamus quod illud ſequatur ſi ſit facultas agendi, & non agendi; quia poſita τῷ agere, non amplius intelligitur τὸ non agere; & quando nondum agit, nullatenus intelligitur nec exiſtit τὸ agere, (ut ipſe ait) invicem ſe excludunt: adeo ut hæc nec per divinam potentiam componi poſſint, quippe contradictoriam oppoſitionem involvunt; nullum ei reſtat principium, quo facultatem agendi, & non agendi, impoſſibilem probare queat, niſi ex aliis convicerit, ex noſtra doctrina, hæc contradictoria neceſſario compati: quod in æternum non faciet.

PRO-

PROPOSITIO IV.

Actionis, & effecta neceſſarii entis, ſunt aut fiunt per æternam neceſſitatem, tales quales ſunt.

SEd cum ſemper loquatur de ente neceſſario exiſtente, videtur omnes actiones, & effectus naturales, quia à particularibus cauſis progrediuntur, etiam actus qui liberè ab ente rationali eduntur, illi enti neceſſario exiſtenti tribuere: ex cujus eſſentia indiſpenſabili lege, & neceſſitate procedunt: quamvis nobis ob hanc, vel illam rationem, vel cauſarum contingentem congreſſum, plurima acta fuiſſe videntur, cum illam æternam neceſſitatem penitus ignoremus. Idcirco quæcumque fiunt, & effecta fuere, non poterant non eſſe, nec aliter eſſe ut fuerunt, vel ſunt, quia talia æterna neceſſitate ab ente neceſſario exiſtente profluxere. Ita ut Deus legem hominibus dederit, & Adamo eo fructu veſci prohibuerit, non liberè fecit, ut qui non facere, vel aliter facere non potuiſſet, quia ea prohibitio non minus neceſſariæ exiſtentiæ fuit, quam ipſum ens neceſſarium, à quo indiſpenſabili neceſſitate profluxit; cum ejus agere ſit, & cum eo idemtificatum, ut ſupra demonſtraverat.

Ex quibus clarè colligit J. B. quod licet iſtæ actiones, vel effecta reſpectu agentium natura-

naturalium, à quibus immediate efficiuntur contingentia videantur; tamen reſpectu entis neceſſarii, ita neceſſaria ſunt, ut non eſſe non poſſent; quippe ab eo æterna neceſſitate prodeunt. Quapropter neque ab agentibus naturalibus, quamtumvis liberis, aliter fieri poſſent, ac fiunt, cum iſta etiam ex æterna neceſſitate operentur, licet nobis aliter videatur. Liceat hæc repetiviſſe, ut difficilis materia clarius intelligatur.

Sed iſtis bene conſideratis, & ſuppoſitis, ego quæro ab J. B. an iſta quæ ille appellat actiones, & effecta entis neceſſario exiſtentis, ab eo edita, & effecta fuerint vel non? Si hoc ſecundum, ergo non ſunt ejus effecta, nec actiones, nec agere eſt ejus attributum: ſi primum, ergo aliquando vel ab æterno, hæc effecta, & actiones effecit. Si fecit, ergo ex nihilo fecit, cum nihil aliud aſſignare poſſit, ex quo faceret. Tenetur ergo fateri, aut quod agere non eſt attributum entis neceſſarii, aut ſi eſt attributum, quod aliquid neceſſario egit, cum ex ſuo axiomate, agere nil aliud ſit, quam agere aliquid. Quod ſi aliquid neceſſario egit; ergo ex nihilo; cum aliquid non præſupponatur, ex quo, & circa quod operaretur. Non igitur ſui primi axiomatis inconveniens vitare quit, ſcilicet quod aliquid fieret ex ſui non eſſe. Conſtat apertè, quia licet actiones & effecta in eo ente neceſſario exiſtente ab æterno ſuo modo extiterint, ita ut neceſſario ſuo tempore, vel in ipſa æternitate fuiſſent; nemo tamen aſſeruiſſet,

iſſet, quod quin ab eo ente agerentur, exiſtebant in vel cum ente neceſſariæ exiſtentiæ: eſſet quidem res antequam fieret: & ens neceſſarium non eſſet agens: & ſi agens eſt; illa omnia egiſſe neceſſario conſequitur, vel nil egiſſet. Quod ſi ab æterno ea effecta, & actiones egit, vel ex nihilo, vel ex aliquo egit. Sequitur etiam evidenter, nullum poſtea agens aliquid agere poſſe, cum omnia jam acta in æternitate ſupponeret; & actum agere non minus impoſſibile ſit, quam ex nihilo agere; potius magis repugnans, utpote quod hoc queat evincere infinita potentia, non vero aliud quod objectivè repugnat.

His poſitis reſtat evidenter, quod licet illud ens neceſſarium indiſpenſabiliter, & ſecundum ſuæ eſſentiæ neceſſitatem omnia effecta, & actiones ab æterno produxiſſet, hæc ad ſuam eſſentiam minime pertinerent, quippe nullus effectus pertinet ad eſſentiam ſuæ cauſæ, eam potius conſtitutam ſupponit, & actu exiſtentem, juxta philoſophicum axioma: unumquodque operatur ſecundum quod eſt in actu. Eſt igitur falſa ſua tertia propoſitio: quod agere ſit attributum eſſentiale illius entis neceſſarii, ſi per τὸ agere, intelligit, ut facit, effectus productos, & actionem naturalium agentium; cum hæc ad primi ſeu neceſſarii entis eſſentiam haudquaquam pertineant. Eſt tamen certum, & indubitabile, quod actiones, ſeu agere agentium particularium, non ſunt æternæ exiſtentiæ, ſicuti

nec

nec ſua agentia; ſed quod noviter, & ex nihilo fiunt, quamvis reſpectu entis neceſſarii, indiſpenſabili neceſſitate fiant: ſiquidem ea neceſſitate non eſt aliquid ex quo eſſe habuerint: perperam igitur ne fiant ex nihilo, ad æternam neceſſitatem recurritur: ex qua id dumtaxat inferre queunt; quod quæcumque fiunt, reſpectu ad primi entis naturam, neceſſario fiunt, nec aliter fieri poſſent.

Sed ut primum illud axioma, ut ab eis intelligitur, obſervaretur, debebant abſolute ſuſtinere, quod nullus effectus, nulla actio, nec in æternitate, nec in tempore, ab ente neceſſario fieri poſſet; at quia quandocumque fierent, ex nihilo fierent: quod ipſi adhuc enti neceſſario repugnare fatentur. Sed aſſerere, quod neceſſario aguntur, eſt plane concedere, quod fiunt ex nihilo, ſiquidem non eſſent, ſi non efficerentur: neque ens neceſſarium eſſet agens, ſi nihil ageret, & cum non ex aliquid ageret, demonſtrative conſequitur, quod ex nihilo: quod nos fatemur, & ipſi mordicus contrarium ſuſtinent.

Sed tota hæc conficta doctrina, ad ſummam impietatem dirigitur, quam, ut præcipuum ſcopum ſibi propoſuit, non veritatem: videlicet mundi creatorem, & directorem negare, eumque ex hominum mentibus detrahere. Etenim ſi illud ens neceſſario exiſtens, ita eſſentialiter agit, ut non poſſit non agere: ſi facultatem non habet agendi, & non agendi; oportet, omnia

mnia quæ ſunt, ſemper & ab æterno egiſſe, hocque nulla ſui deliberatione, ſed indiſpentabili neceſſitate; quare nec mundum creavit, quia voluit, neque eum dirigit ut vult, neque in Natura, quam dicunt, aliquid diſpenſare, vel mutare quit: eſſe omnia miracula, ex Spinoſa, de medio ſublata, quia ſunt contra invariabiles & perpetuas naturæ leges, quæ ei enti æterno eſſentiales ſunt, ideo nec defectibiles, neque variabiles: eſſe totam ſacram paginam falſitatis convictam, atque leges divinas hominum vana figmenta. Quidni? atque Deum ipſum, non niſi agens naturale, cujus poſſe naturæ legibus circumſcriptum, atque ligatum: neceſſario exiſtens, ſed ex omnibus rebus, tanquam partibus, & proprietatibus ſuum eſſe conſtituentibus, coaleſcens: abſque judicio: hominibus qui etiam ſua libertate utuntur (quamvis & ipſi negent) inferius, & imperfectius. Hæc naturali rationi, ex præcedentibus, conſtat adverſari: & falſis axiomatibus nituntur: ut quod agens infinitæ virtutis, nequeat aliquid facere ex nihilo: quod actu agere ad extra, ſeu effectus producere, pertinet, ut attributum ad illius infiniti entis eſſentiam, ita ut ei deficere nequeat: quæ omnia & ſanæ Philoſophiæ, & rationi rectè informatæ clare repugnant. Plurima ex mera Phyſicæ & Metaphyſicæ ignorantia procedunt. Fingunt ſibi principia, & dogmata, quæ non intelligunt, nec meliora ſapiunt, quibus has deſipientias, quas demonſtratio-

nes

nes vocant, aliquando corrigerent. Poteſtne major cogitari inſania, quam quod ſi aliquid fieret ex nihilo, nihil & aliquid ſimul exiſterent? quod ſi agens tranſeat de non agere, ad agere, hi duo contrarii conceptus, neceſſario coexiſterent? quod ſi daretur facultas agendi, & non agendi, vel nunquam ageret, vel utrumque componeretur ſimul, agere, & non agere? quod actiones, & earum termini, aut effectus, ad agentis pertineant eſſentiam, ut attributa eam conſtituentia? quod actiones, & effecta neceſſariæ exiſtentiæ ſunt, quamvis ea effici, variare, & penitus deficere videamus, jam in nihilum deſinentia, ut rerum modificationes, jam diverſis modis mutata, ut ſubſtantiæ? Profecto pro his credendis, non modo ratione, ſed ſenſu communi carere opus eſt.

Pro hac ſtulta impietate ſtabilienda, Deumque mundi conditorem ab eo ſeparatum, eumque ſua infinita providentia regentem, ut ex hominum mentibus delere poſſent: in dogmate quodam ab Spinoſa excogitato, totum fundamentum, idque invincibile, ſe adinveniſſe gloriantur. Quod ſi vanum & falſum demonſtraverimus, totam hanc Atheiſmi machinam miſere corruere fateri devincientur. Tale dogma placuit ſtatuere: Præter unam ſubſtantiam, alteram, vel plures dari eſt impoſſibile: ergo præter totum hoc univerſum, quod verè ſubſtantia eſt, utpote per ſe, & non in alio ſubſiſtens, nulla alia eſt poſſi-

possibilis, quam Deum homines credunt, & appellant. Demonstrant hoc dogma; quia si essent duæ, vel plures substantiæ, has inter se invicem differre necesse esset. Tunc quæritur, an istæ substantiæ differunt inter se, vel non? si non differunt: ergo est unica substantia, & non plures. Si differunt, ergo per suas differentias: tunc sic: Vel hæ differentiæ sunt substantiæ, vel accidentia: si substantiæ, de his etiam quæreretur per quid differrent? & sic in infinitum procederetur. Restat igitur, quod per accidentia differant, & consequenter quod est unica substantia variis accidentibus diversificata. Hic est Achilles dogmatis Spinosæ. Unde colligit, quod si non est nisi unica substantia, non est Deus substantia quædam ab omnibus entibus distincta, & separata: cum omnia, & ipse unica substantia sint, diversis accidentibus, per quæ differunt, affecta: ergo non est Deus, præter hoc universum; consequentiam concedet, quam veram esse, plurimorum cum extrema ruina, demonstrare conatur. Hoc punctum non tetigit J. B. in suis scriptis. Cum vero, in Spinosæ discipulorum cordibus ut præcipuum sui erroris fundamentum constantissimè hæreat, id non omittere consultum videtur: si quidem eo quod non plures quam unam substantias esse possibiles putaverint, substantiam infinitam ab aliis entibus separatam, distinctam præsumserint; & hoc universum, ut necessario existens, & sibi in Deum constituerunt.

Ideo examinare liceat hujus dilemmatis efficaciam. Primum quamvis ſubſtantiarum differentiæ eſſent ſubſtantiæ, non oporteret progredi in infinitum: quia rationes primæ in aliquo genere, non indigent alis, quibus tales conſtituantur, ut neque lux ut ſit lucida, neque exiſtentia ut exiſtat: ita eæ ſubſtantiæ quæ eſſent differentiæ non aliis differentiis indigerent, ut inter ſe differrent, ſicuti neque rationalitas alia eget differentia, ut ab irrationalitate, & ab aliis ſpecierum differentiis differat: quia eſt prima ratio in linea, vel genere differendi. Forent quidem ſubſtantiæ conſtitutæ in ſuis ſpeciebus, & differrent per ſua attributa eſſentialia per quæ contraherent illud ſupremum genus ſubſtantiæ, & in eo conceptu per ſe ſubſiſtendi convenirent, & ea attributa per quæ different, eſſent ſubſtantialia, utpote cum eſſentia idemtificata.

Hoc ſuppoſito directe reſpondemus ad id propoſitum dilemma, quod differentiæ, diverſæ ſpecies ſubſtantiæ conſtituuntur, & invicem differunt, non ſunt primæ ſubſtantiæ ut ſingularia, quia in ſe non poſſunt ut ſingularia ſubſiſtere, & accidentibus ſubeſſe; ſed ſunt ſecundæ ſubſtantiæ, quia non alicui inſunt ut accidentia, tanquam ſubjecto, ſed dicuntur ſecundæ ſubſtantiæ, quia nequeunt ſubſiſtere, niſi ad ſingularia contractæ, ut ratio hominis, animalis viventis, quæ ſubſtantia ſunt: quippe nulli ſubjecto inhærent, & ſecundæ, quia non niſi in individuis ſubſtantiis ſubſiſtunt.

Quod

Quod vero ſint de prædicamento ſubſtantiæ, nemo qui Methaphyſica inſtructus ſit, aliquando negabit. Idque evidenter liquet; quia cum dicimus, Paulus eſt homo, vel eſt ſubſtantia habens humanitatem, nec homo, nec humanitas prædicantur ut accidens quoddam. Alias verum eſſet, quod Paulus eſt accidens; eſt igitur ſubſtantia ratio hominis, ſeu humanitas, quæ cum non poſſit ſubſiſtere, ut abſtracta, oportet quod contracta in ſingularibus exiſtat, cum ipſis idemtificata; ideo dicitur ſecunda, & ut talis à Metaphyſica conſideratur; à Logica vero quatenus induit rationem prædicati, & ſingulare dicitur; prima ſubſtantia, ut ſubjectum, non ſuſtentationis, vel inhæſionis, ſed prædicationis. Ergo plures ſubſtantiæ, cum in natura ſint, in diverſas ſpecies dividuntur inter ſe eſſentialiter differentes, quæ primæ ſubſtantiæ ſunt, quarum differentia vel in eodem ſubſtantiæ prædicamento collocentur, (ut plurimi volunt) vel ad id utpote ſubſtantiales reducuntur. Quarum individua, ſingularia, vel primæ ſubſtantiæ eas contrahentes, realiter inter ſe diſtinctæ Phyſicè exiſtunt, & ſecundum hanc rationem à Phyſica contemplantur. Ecce ſubſtantias ſpecie differentes, & à ſe invicem realiter diſtantes, ſub unico ſubſtantiæ conceptu communi comprehenſas. Inepte igitur ut axioma proponitur, quod nequit dari niſi unica ſubſtantia; quia plures non poſſent per ſuas differentias differre.

Turpem æquivocationem committunt iſti: quia diverſitatem, differentiam, & diſtinctionem ineptè confundunt: ideo male inferunt: non poſſent differre ſubſtantiæ: ergo nec eſſe plures ſubſtantiæ realiter diſtinctæ. Neſcio an ex ignorantia, aut ex malitia Spinoſa peccaverit. Etenim ea quæ diverſa ſunt, in nullo conveniunt, nec per aliquid differunt; ut Deus utpote in nullo cum aliis entibus propriè conveniens, per nullam differentiam ab iis differt; ſed per totum ſuum eſſe, & eſſentiam. Ideo ab omnibus diverſus eſt: quippe ſi per aliquid differret, conveniret in cætero, ſicuti in genere, & ſolum per aliquid differret. Quæ vero differunt, in aliquo ſuperiori conceptu conveniunt, ut homo, & brutum in animalitate, quæ inſuper per ſuos differentias dividuntur eſſentiales, ſicuti alia entia accidentales differentias; ut homo magnus à parvo, albus à nigro. Sed eſſentialiter differt homo ab animali bruto per rationalitatem, à plantis per ſenſibilitatem, à metallis, & cæteris vita carentibus, per vitalitatem. Sic differunt ſubſtantiæ Methaphyſicè acceptæ. Hæ differentiæ comprehenduntur ab intellectu eas à rebus abſtrahente; ſed objectivè ſubſtantia rerum ſunt, ut mox videbimus.

Ea vero, quæ diſtinguuntur, nulla indigent differentia, ut realiter diſtincta ſint, Sufficit quod unum non ſit alterum; quod

quod nihil unius in altero ſit, neque aliquid alterius in uno. Hoc eſt, quod in ſe ipſo, per totam ſuam entitatem, unum non eſt alterum. Ad quam diſtinctionem, differentia minimè contribuit, aut aliquomodo influit. Hoc evidenter patet, quia non minus realiter diſtinguitur Cæſar ab Alexandro, quam ab leone, lapide, vel planta; quamvis Methapyſicè magis differat ab iſtis, quam à leone, cum quo in animalitate convenit. Ecce quam diverſum ſit, diſtingui à differre. Pro hoc rectè quæritur, per quam differentiam differunt? ſed pro illo inepte quæreretur, per quid unum ab altero realiter diſtinguitur; cum nil aliud neceſſarium ſit, ut diſtinguantur, quam unum per totam ſuam Phyſicam entitatem, alterum non eſſe.

Non eſt igitur idem petere, ſi ſunt plures, quam una ſubſtantia, per quid differunt? ac quærere per quid diſtinguantur? Quia quamvis ſpecie differentes non eſſent, poſſent realiter eſſe diſtinctæ ſubſtantiæ, ſeparatæ, & diviſæ. Poſſunt eædem eſſentialiter, vel accidentaliter differre, ut ſpeciei humanæ individua, realiter à ſe ipſis diſtincta ſunt, eo precisè quod unum non eſt aliud: verum quod ad differentiam attinet, ſolis accidentibus differunt, ut per ſe patet; quam differentiam numericam Phyſici appellant, ſed non ſunt Phyſicè una ſubſtantia; ſed diſtinctæ realiter plures ſubſtantiæ. Quod

ſi Methaphyſicè conſideraveris, omnes conveniunt in uno conceptu, ſeu ratione ſubſtantiæ, atque etiam hominis; differunt vero eſſentialiter ab individuis diverſæ ſpeciei, per diverſa eſſentialia attributa, quas ſecundas ſubſtantias eſſe probavimus. Prædicata eſſentialia indigitat Logicus. Quod ſi unica dumtaxat eſſet ſubſtantiæ ſpecies, ſuis attributis eſſentialibus conſtituta; non ideo plurima ejuſdem ſubſtantiæ individua realiter inter ſe diſtincta negarentur. Unde igitur tunc inferre poſſet, quod non ſunt poſſibiles plus quam una ſubſtantiæ? Eſſet quidem unica ſpecies, ſed quare non plura ſingularia, invicem realiter diſtincta? Et cum plures ſubſtantiæ ſpecies impoſſibiles eſſe probare nequeat, ut ex dictis demonſtratum eſt; corruit tota illa machina, ſuper hoc fundamentum ſtructa, ut Deus non eſſet ſubſtantia, ab hoc univerſo realiter diſtincta, & ſeparata, ut Religio optime cum ratione aſſociata, decernit.

Sunt quidem plurimæ ſubſtantiæ in univerſo, ſingulæ limitatæ virtutis, quæ id, ut partes intrinſecò conſtituunt. Sed omnes ſingulares ſunt, invicem realiter per ſuas entitates diſtinctæ, in unico ſubſtantiæ conceptu convenientes, & per alios diverſos conceptus differentes, qui in ſingulis ſpecierum ſingularibus, ad eorum eſſe contracti, fundamentum intellectui præbent, ut eos præciſos, ſeu abſtractos

ſtractos abſque ſingularitatis conſideratione, cognoſcere queat. Ii reales ſunt, & ſubſtantia rerum, ſed abſtractio ſolius intellectus opus, ut quando ex eodem pomo, colorem abſque ſapore cognoſcit, non aliquid fingit quod ibi non eſt, quantumvis unum, ab altero ſeparatum vel abſtractum intelligat. Pariter philoſophandum de attributis eſſentialibus; quæ quamvis à rebus intellectus abſtractè cognoſcat, ea non fingit, ſunt potius ſingularium ſubſtantia, ſic concepta.

Individuæ ſubſtantiæ diverſarum ſpecierum (ut ante ſæpe diximus) ſe ipſis per ſuas reales ſubſtantias diſtinguuntur, quia unum non eſt aliud. Differunt tamen ſecundum eſſentias: conveniunt quidem Methaphyſicè in ſupremo ſubſtantiæ conceptu, Phyſicè vero convenire in eſſe ſubſtantiæ, aliquo ſenſu dici etiam poſſunt: id eſt quod omnia talia diverſarum ſpecierum ſingularia, ſunt ſubſtantia, per ſe ſubſiſtunt, & non in alio, ut in ſubjecto: & hoc non eſt eſſe unicam ſubſtantiam; ſed plures ſimiles. Differunt etiam Phyſicè, per ſua conſtitutiva ſubſtantialia; formas ſubſtantiales dixere Peripatetici, id eſt formas quæ ſunt principium diverſarum operationum, ut anima rationalis ſubſtantiale principium intellectionis, anima bruti, (ſeu formam dicas) ſenſus, & motus, ſic de cæteris. Per hæc enim diverſorum operum principia, Phyſicè differunt, ſeu in eſſentia

diſſimiles ſunt, diverſarum ſpecierum individua. Quod ſi novæ Philoſophiæ addictus fueris, has formas præter rationalem, non ſubſtantiales vocabis, ſed eſſentiales, quamvis ex variis eſſendi modis coaleſcant, figura ſcilicet, numero partium, ſitu & ſimilibus. Sed quid ex hoc modo philoſophandi colligit? Nil profecto, quam quod omnes ſubſtantiæ ſpecies, ſolis accidentibus differunt, præter rationalem; non vero, quod non ſunt plura individua ſubſtantiæ realiter diſtinctæ: ita ut hoc ens per ſe ſubſiſtens, non ſit aliud; ſed quod ſingula ſunt per ſe ſubſiſtentia: quamvis eundem ſubſtantiæ conceptum contrahant, & de ſingulis pariter prædictis, ut homo de ſingulis hominibus. Fac deprecor, idem argumentum cum Spinoſa, ut plures non poſſe eſſe, quam unum homines probare poſſis, ſic facies; ſi eſſent plures homines quam unus, vel differrent per humanitatem, vel per accidentia. Per humanitatem non poſſunt, quia eadem prædicatur de, & convenit omnibus hominibus, ergo per accidentia; Ergo non eſt niſi unus homo, diverſis accidentibus affectus. Idem prorſus eſt argumentum, ac illud ab Spinoſa confictum, hoc modo: ſi eſſent plures quam una ſubſtantia, vel differrent per ſubſtantias, vel per accidentia? non per ſubſtantias; ergo per accidentia: non eſt igitur niſi unica ſubſtantia, variis accidentibus affecta. Sed

iſtius

istius argumentationis vitium in hoc consistit, quod arguit à Metaphysico, ad Physicum; quasi diceret: Est Metaphysicè unus hominis conceptus, nempe animal rationale: ergo non possunt Physicè esse plures homines. Quod quam ineptum sit, per se patet.

Veniamus tandem ad Deum, qui est unicus nostræ intentionis scopus, ad cujus divinam essentiam, necessariamque existentiam convellendam, hæc omnia axiomata, propositiones, & Mathematicæ, ut ajunt, demonstrationes, hominis execrabilis malitia, frustra excogitavit. Infinitum illud esse, an sub conceptu substantiæ, ut à nobis intelligitur, comprehendatur, à viris doctissimis, in dubium vertitur. Aliqui affirmarunt, sed validissimis, quas omittimus, rationibus, si non ut hæretici, saltem ut erroneam opinionem sustinentes, jam diu damnati fuerunt. Sed cum isti, & Dei, & hominum autoritatem contempserint, alia via nos incedere cogimur: dummodo supponatur, nostram esse sententiam, quod neque ratio entis, neque substantiæ, de Deo, & aliis entibus univoce dicuntur. Aliqui analogice hæc de Deo & creaturis, verificari opinantur. Nos vero, neque adhuc analogicè, sed pure æquivocè, id est, quorum nomen est commune, ratio vero significati omnino diversa. Siquidem ubi nulla proportio, nulla etiam analogia. Cum vero inter

finitum & infinitum, nulla proportio excogitabilis ſit, nulla itidem proportio, inter Deum & Creaturas verſari poteſt.

Verumtamen cum jam evidenter probaverimus, poſſe dari ſubſtantias, realiter inter ſe diſtinctas: ſub una vel diverſis eſſentiis, quamvis ens infinitum, ſub ratione aut conceptu ſubſtantiæ comprehenderetur; nulla tunc ratio vetare poteſt, quominus tale ens neceſſarium, ſeu ſubſtantia infinita, ab aliis re ipſa diſtinguatur; differentiæ nulla habita conſideratione, cum ad realem ſubſtantiarum diſtinctionem, minime conducat: quam differentiam ſi adhuc inquiras, in ejuſdem infiniti entis proprietatibus, quas nos concipimus, & quæ cum eo idemtificantur, facile invenias, ut ſupra ſatis oſtendimus. Quippe talia ſunt neceſſaria exiſtentia, totalis independentia in eſſe, & operari, omnipotentia, omniſcientia: quæ nulli alteri ſubſtantiæ, ſed ſoli enti neceſſario, quod Deum agnoſcimus, poſſunt attribui: per quæ ab omnibus eſſentialiter differt, quæ ejus ſubſtantia ſunt, ideoque ab aliis entibus non modo differentia, ſed omnino diverſa ab toto univerſo ſeparata, & extra omnia entia ſubſiſtens.

PROPOSITIO IV.

Actionis, & effecta neceſſarii entis, ſunt, aut fiunt per æternam neceſſitatem, tales quales ſunt.

DEMONSRATIO.

INtendit demonſtrare, quod agere, actiones, & effecta entis neceſſario exiſtentis, neceſſario etiam exiſtunt: ideoque de neceſſitate talia ſunt qualia ſunt: & probat, quia hæc ad neceſſarii entis eſſentiam pertinent, ut ejus propria attributa: ſunt igitur pariter ac illud neceſſaria, & immutabilia: quippe agere attributum eſt entis neceſſarii, actio, ut ait, τοῦ agere modificatio, effecta, ad quæ agere & actio neceſſario terminantur. Quare ſi unum neceſſario convenit illi enti, cætera etiam neceſſario conveniunt, & eſſentialiter.

Plura ſupra, circa τὸ agere, & actionem atque effecta jam diximus, quæ non oportet repetere. Id ſolum adhuc recolere opus eſt, ad majorem rei claritatem; quod eſſe activum pertinet ad attributum eſſentiale entium naturalium: agere, vel actio, ut quid conſequens ipſorum naturam. Sunt enim agentia in potentia ad agendum. habent facultatem agendi, & ceſſandi ab actione: non vident oculi,

donec lumine illuſtrentur objecta, neque ideò ſunt mortui, quia faculatem habent videndi, ſi recte præſentetur viſibile.

Ex his a me circa ens neceſſarium conceſſis, protinus argumentum conficit: ergo omnia quæ in Natura aguntur, ſaltem reſpectu entis neceſſario exiſtentis, neceſſario fiunt, & talia qualia ſunt, cum ab æterno id neceſſarium ens voluerit, quod ſic eſſent & non aliter: nec tale velle (quod idem quod agere) mutabile eſt, ſed abſoluta neceſſitate tale. Hæc conſequentia impiorum hominum animos ita perſuaſit, ut à veritatis via prorſus receſſerint, & omnem religionem de medio ſuſtulerint, omniaque Dei miracula abnegaverint: ejuſque providentiam homines deprecari ridiculum exiſtiment. Sed veritatis amatoribus, & qui cordis pietatem inſipienter non exuere, negotium non adeo difficile proponitur. Concedimus quod omnia, quæ hoc in univerſo fiunt, reſpectu infiniti, & neceſſarii entis, immutabilia ſunt, & non aliter fieri poſſunt, cum ab æterno talia qualia ſunt, fuerint per divinum æternum velle decreta. Talis eſt quam Naturam dicimus, cui Deus æternas leges præſtitit, & in rerum ſtabilito, & neceſſario ordine conſiſtit. Sed idem ens infinitum quod Naturæ leges ab æterno ſtatuit, etiam ab æterno in tali occaſione, & tempore, ob majorem ſui gloriam, ut homines cognoſcerent eum eſſe univerſi, atque

naturæ

naturæ legum conditorem, voluit, quod hæ Naturæ leges diſpenſarentur, & ab ordinato agendi modo mutarentur. Hæc naturæ mutatio, non minus fuit à Deo in ſua æternitate volita, & decreta, ac tota ipſa Natura. Mutantur quidem leges Naturæ, ſed non mutatur velle Dei, qui ab æterno voluit, quod in tali tempore, & occaſione mutarentur; ideo hæc mutatio reſpectu Dei, non minus naturalis eſt, quam cæteræ omnes Naturæ leges, cum ab eodem principio profecta fuerit. Hinc omnia quæ nos miracula admiramur, ſunt quidem nobis merito talia, quia præter ordinarium rerum ordinem, ſeu naturam eveniunt, ex qua mutatione Deum totius naturæ conditorem agnoſcimus, & reveremur. Sed quamvis hominibus noviter à Deo facta videantur, intellectus melius inſtructus clare agnoſcit Deum ſic ab æterno voluiſſe, ob peculiares ſuæ infinitæ providentiæ fines, ſed etiam cognoſcit, quod ſi præter ipſam Naturam non eſſet Deus, ab ea ſeparatus, & ejus ſtatutor, atque Dominus, talis mutatio nunquam fieri poſſet: ſiquidem Natura contra ſuas leges agere nequiret.

Sed his non obſtantibus, aliud non minus dubium emergit. Ad illam propoſitionem *agere eſt aliquid agere*, ſupra diximus, id verum eſſe: quia repugnat actio vel agere, ſine effectu qui agatur: neque comprehenſibile eſt agere, & nil

agere; imo rationi repugnans recte putatur. Si igitur agere Dei æternum eſt, id etiam quod agitur, eſt pariter æternæ exiſtentiæ, vel Deus ab æterno egerat, & nihil agit. Ergo fateri devincimur, vel quod agere Dei non eſt æternæ, aut neceſſariæ exiſtentiæ, vel quod ab æterno fuerant effecta, ad quæ τὸ agere terminabatur: quæ *Spinoſiſta* eſt propria aſſertio.

Iſtius quæſiti difficultas, in eo dumtaxat conſiſtit, quod Philoſophi iſti vel non intelligunt, vel non intelligere affectant, quod non omnis actio terminatur in effectum, quippe non omnis terminus actionis, ſemper efficitur. Etenim aliquando habet rationem objecti, in quod actus terminatur alicujus potentiæ, ut de ſenſibus externis Doctiores opinantur, quod nullam expreſſam ſpeciem producunt: quia eſt cognitio experimentalis, & objecta in ſe ipſis percipiens. De internis, & adhuc de intellectu, eandem ſententiam Doctiſſimi ſuſtinuere. Sed de voluntate quis dubitat: quod objectum volitum terminat volitionis actum ut objectum; quin voluntas ſuum objectum producat. Sunt enim Creaturæ poſſibiles, objectum intellectus divini, non tamen ſunt objecta producta; quia vult Deus, quod hoc univerſum futurum eſſet in ſuo tempore; donec erat futurum, ut tale ab æterno erat terminus, & objectum illius velle divini, ſed jam exiſtens, terminat

minat illud velle ut effectum. Tota mutatio ſe habet ex parte Univerſi, quod antea reſpiciebatur, & terminabat id æternum velle, ut objectum aliquando futurum, poſt vero ut jam factum, & exiſtens: quia Deus in tota ſua æternitate voluit quod fuiſſet, niſi quando futurum voluit. Velle Dei idem, & perpetuum fuit & eſt, ſed creatura fuit primo futura, poſtea exiſtens per idem velle, abſque alia actione qua id mutaretur, ut creatura exiſteret; cum ipſum velle ſufficiat ut exiſtat, abſque alio agere, ſeu cauſalitate. Igitur directe reſpondetur, quod agere Dei ſemper habuit terminum, vel ut objectum futurum, vel ut jam effectum quando exiſtit; itaque hoc univerſum fuit ab æterno ut futurum, & in ſuo tempore exiſtens à Deo volitum: & ſecundum hoc duntaxat velle, ſeu agere divinum terminavit. Ex quibus liquet illius propoſitionis falſitas: *At idcirco verum etiam eſt, quod non Actiones modo, per æternam neceſſitatem tales ſunt, quales ſunt, verum etiam effecta, per æternam neceſſitatem talia fiunt, & ſunt qualia ſunt.* Quæ propoſitio in eo dumtaxat ſenſu putatur vera, quod actiones, & effecta, neceſſario talia ſunt, qualia ſunt, quia infiniti entis voluntas, talia eſſe voluit, & quod eſſent qualia ſunt. Quod de iis ſolummodo intelligi oportet quæ nobis contingentia videntur, quæ ſuppoſito velle entis infiniti, omnino neceſſaria ſunt,

ſunt, & qualia ſunt; non vero de rerum eſſentiis, quarum veritates æternæ ſunt, & indiſpenſabiles, quia nulla potentia fieri poteſt, quod quadratum non conſtet quatuor angulis æqualibus: vel quod homo non ſit animal rationale: quia contradictionem evidenter involvunt; ſed per velle Dei, homo exiſtit vel non exiſtit, in hac, aut altera temporis menſura, his vel aliis accidentibus, ſeu modis affectus. Hinc divinam providentiam agnoſcimus, per varias rerum mutationes, quæ nobis caſu evenire apparent, cum à Dei voluntate omnia dirigantur. Hæc non æterna neceſſitate ſunt, & talia qualia ſunt, non ob aliam quam male fingit neceſſitatem, ut eſſent, ut Dei æternam libertatem, & providentiam oppugnet.

Refutatio J. B. defenſionis ſuæ demonſtrationis, adverſum cujuſdam refutationem; cujus judicium petitur.

AIt quod *per attributa*, res iſtiuſmodi intelliguntur, *quæ non ipſum ens, ſed ejus naturam conſtituunt: adeo ut ejus natura, per attributa, & attributa per rei naturam conſtituantur.* Parcat nobis iſte Philoſophus, improbabilia profert, ut qui attributa à natura diſtinguere nequit. Eſt quidem verum quod natura per ſua eſſentialia attributa conſtituitur: non per ſuas proprietates, quæ Natura jam conſti-

ſtituta effluunt, ſeu emanant Neque per ſingula attributa eſſentialia conſtituitur Natura, ſed per omnia attributa, ut ad conſtitutionem copulantur. Profecto neque rationalitas, neque animalitas hominem conſtituit, ſed utraque ſimul: unum ut eſſentia, alterum ut differentia, ex quibus emergit ſpecies conſtituta, ſeu hominis natura. Falſo igitur, & inepte aſſeritur, quod attributa per Naturum conſtituuntur, ſiquidem Natura non conſtituit attributa, ſed iis conſtituitur ut ſuis partibus Metaphyſicis. Idem prorſus eſt ac aſſerere, quod partes conſtituunt totum, & quod totum conſtituit partes: hoc certe eſt ridiculum. Fortaſſe volebat dicere, quod attributa eſſentialia naturæ conſtitutiva convertuntur cum eſſentia ab eis conſtituta, idque collective ſumpta. Ex. gr. animal & rationale ſimul ſunt homo, homo eſt animal rationale, & animal rationale eſt homo, recte convertuntur: nunquam tamen verum, quod homo conſtituat animalitatem, & rationalitatem, ex quibus ipſe conſtituitur, ut eſſentialibus attributis. Exulet igitur à ſapientum mentibus ea propoſitio, quod eſſentia ſua attributa conſtituit.

Addit: *cum autem nulla res eſſentialiter exiſtere poſſit, abſque quibuſdam qualitatibus: conſequenter ipſæ qualitates eodem modo conſiderandæ ſunt quo res ipſæ.* Abutitur voce qualitatis, loco attributi eſſentia-

tialis, nec recte dicit quaſdam qualitates abſtinet à vocibus dogmaticis iſtius scientiæ, & aliis utitur ad ſuum placitum, quod aliud diverſum ſignificat: qualitates ſignificant accidentia quædam, attributa vero prædicata eſſentialia rerum. Tranſeat hoc, quia etiam ars *Atheiſmi* ſuas voces dogmaticas confinxit; ad alia properemus, quæ ejuſdem farinæ ſunt examinanda. Ex eo quod res nequeunt abſque aliquibus qualitatibus exiſtere, infert quod eadem modo conſiderandæ ſunt, ac res ipſæ. Sed immerito qualitates, eodem modo quo res conſiderari jubet. Quippe univerſim propoſitione accepta, multæ ſunt qualitates, ſine quibus poteſt rei natura exiſtere, quæ ad rei naturam minime pertinent, ut varii eſſendi modi, quibus ſubſtantia corporea afficitur. Si per qualitates eſſentialia attributa velit intelligere, fatemur ſine iis naturam exiſtere non poſſe: non tamen ideo conſideranda ſunt, ut ipſa natura, neque in Metaphyſicis, nec in Phyſicis, niſi quoad exiſtentiam: quia attributa ſemper conſiderari oportet, ut partes conſtituentes, ut genus & differentia; natura vero ut ſpecies. Sed Phyſicè ſubſtantia corporea, & anima hominis partes ſunt, ejus naturam conſtituentes. Sed neque corpus, neque anima ſunt, aut conſiderantur, ut hominis natura; ſed ut ejus Phyſicæ partes. Igitur fruſtra aſſeritur, quod quia natura non poteſt exiſtere ſine attributis,

eodem

eodem modo conſiderari debent ac natura ipſa; ſed ſingula ſuo modo conſideranda ſunt attributa, ut quæ naturæ eſſentialiter inſunt (liceat ſic loqui) velut proprietates ab ea emanantes; natura ut cui inſunt attributa, vel proprius, quæ de natura ut conſtitutiva dicuntur, vel proprietates.

Pergit dicens, quod opponens non recte ſuam tertiam definitionem intellexit, quam ut clarius explicet, addit: *quia res quæ modum exiſtendi adquirit, non eſt actio.*

Recte dictum, ſiquidem res quæ per actionem exiſtit, eſt terminus, vel objectum actionis, non vero actio ipſa. Sed notare oportet, quod non dicit, res quæ per actionem exiſtit, ſeu res quæ exiſtentiam acquirit, ne fateatur rem aliquam de novo exiſtere, quia ſic fieret res ex nihilo; ſed quæ modum exiſtendi acquirit, quippe modi exiſtendi noviter ſunt, eam entitatem, ſeu ſubſtantiam afficiendo, non tamen exiſtentia rei noviter eſt; ſed de æterna neceſſitate: quam inſaniam ſupra late dejecimus.

Progreditur: *Sed hæc tantum eſt actio, per quam res ſuum exiſtendi modum acquirit.*

Perſeverat in eodem falſo principio, quod res non poteſt produci, quia omnis res eſt neceſſariæ exiſtentiæ, ideoque agentis actiones, non in eſſe aliquod terminantur, ſed in modos eſſendi, idcir-

co

to nulla creatio, ſeu nulla productio, ſed exiſtendi modorum variatio. Cujus unicum fundamentum eſt; quod aliquid repugnat eſſe ex nihilo: ſed quam male hoc fuerit intellectum, abunde demonſtravimus. Subdit: Adeo ut in ipſa actione, eſſentialiter exiſtendi modus ſit. Ex quibus ego tale argumentum conficerem: Actiones ſunt neceſſariæ exiſtentiæ: ergo quidquid eſſentialiter eſt in actionibus, pariter neceſſario exiſtit: at ut ipſe aſſerit, in actione eſt eſſentialiter modus exiſtendi rei: ergo etiam modus exiſtendi rerum eſt neceſſario exiſtens. Non credo quod ille nobis concedet, non modo res & actiones, ſed rerum exiſtendi modos neceſſario coexiſtere, ita ut partium exiſtendi modus in horologio æternus fuerit, & neceſſario extiterit; ergo vel modi exiſtendi rerum, non ſunt eſſentialiter in actione, vel in ipſa aut cum ipſa neceſſario coexiſtunt: quia id quod alicui eſſentialiter ineſt, abſolute repugnat quod non inſit. Quod addit actionem eſſe modificationem τοῦ agere, ſupra impugnavimus: cum agere & actio idem prorſus ſit in rebus limitatis, ideoque actio non poteſt eſſe modificatio τὸ agere, ſicuti neque ſui ipſius.

Concludit quod hæc convertuntur: omnis actio eſt modalis determinatio: omnis modalis determinatio eſt actio. Primum tranſeat: Secundum plane falſum eſt: quia plurimi ſunt modi res de-

ter-

terminantes, qui actiones non ſunt, ſed diverſi generis. Partium poſitio eſt modus exiſtendi, partes tamen non eſt actio, quantumvis partes determinet ad talem modum exiſtendi: non ergo omnis modalis determinatio eſt actio, & ſi per has voces aliud vult intelligere, amplius ſe explicare debebat, ne in propriis, & non uſitatis terminis abditiora ſimulet, & quæ fortaſſe explicita, vel nullius ponderis erunt, vel ut cætera erunt improbabilia.

Ait amplius, quod Axioma tertium ſpectat aperte dixi: qualis eſt cauſa quatenus cauſat, talia ſunt effecta; hoc eſt quales ſunt modi determinationis in actione, tales etiam ſunt modi determinationis in effectis: quia cauſalitas in cauſa, ſola eſt modalis determinatio in actione. Hæc omnia ut ſonant nullam veritatem continent. Supra jam ſatis probavimus, effectum non eſſe ſimilem cauſæ quatenus cauſat, potius cauſa quatenus cauſat, eſt omnino diſſimilis effectui, qui ſolum ut talis induit rationem cauſati.

Diximus etiam quod nullus eſt determinationis modus in actione, quia actio ſe ipſa, & per ſolam ſuam entitatem eſt determinata ad talem effectum, ſiquidem actio ut ſe tenet ex parte effectus, eſt nil præter ejus fieri. Quamvis ut ſe tenet ex parte agentis, habeat conceptum cauſalitatis, qua prorumpit de potentia in actum ut cauſet: eadem entitas eſt diverſimode conſiderata, ſed nullo

nullo ſuperaddito modo, eſt determinata ad talem effectum. Fruſtra igitur dicitur, quod ſunt modi determinationis in actionibus.

Si vult dicere, quod qualis eſt actio, eſt etiam effectus ad quem terminatur, quia actio nil eſt niſi fieri effectus, eſt quidem veritas per ſe nota: quia calefactio non poteſt terminari, niſi in calorem, generatio hominis in hominem; nec per generationem plantæ, generabitur lapis. In hoc ſenſu eſt verum dicere, quod qualis fuerit determinata actio, erit determinatus effectus. Sed hoc artificioſum non eſt, nec doctrinale, quod per ſeipſum omnibus conſpicuum eſt, nec aliquæ utiles, aut ſcientificæ conſequentiæ inde deduci queunt.

Subdit: *cauſalitas in cauſa, ſola eſt modalis determinatio in actione.* Quid vult dicere? certe non ſe explicat.

Cauſalitas in cauſa, eſt virtus ad agendum ipſius cauſæ: ſed in actione eſt propriè cauſalitas, vel ut formalius loquamur, cauſalitas cauſæ eſt actio, qua producit ſuum effectum. Hæc actio, ſeu cauſalitas, ſuapte natura eſt determinata ad ſuum effectum: quippe individualis actio, & non univerſalis; etenim actio, ſeu cauſalitas univerſaliter ſumpta, eſt omnino indeterminata, & omnibus actionibus communis: ſed Phyſicè actiones individuæ, per ſuas entitates, ad ſuum effectum ſunt determinatæ. Ideo falſo aſſe

aſſeritur, quod *cauſalitas in cauſa, ſola eſt determinatio modalis in actione*: niſi velit dicere, quod ſingulæ cauſæ, non niſi determinatas edunt actiones. Sed quid inde conſequitur, quod ſcientifican ſpeculationem redoleat?

Proſequitur: quod *per actionem intelligit omnem motum, quocunque nomine appelletur.*

Concedimus in rebus creatis, quia infinitum non movetur ut agat, neque agit medio aliquo motu, ſeu actione. Addit quod per *non agere* intelligit *omnis motus, ſeu actionis remotionem.* Eatenus etiam in rebus creatis: videamus quid inferat. Addit: *quapropter oſtenſa neceſſitate actionum eadem opera probatum eſt, omnem rationalem actionem, eſſe neceſſariam.*

Hoc erat intentum totius controverſiæ; pro quo ſtruendo, illa Axiomata demonſtrabantur. Sed quam vere, ex dictis ſatis liquet. Vult igitur quod omnis rationalis actio, ſit neceſſaria. Sic formatur argumentum demonſtrativum ex ſuis principiis; *Omnis actio eſt neceſſaria (utpote quæ non poteſt fieri ex nihilo.) Sed omnis rationalis actus eſt actio: ergo omnis rationalis actio eſt neceſſaria* Sat bene concludit, ſed falſo: quippe major propoſitio non eſt vera: ſiquidem omnis actio agentium naturalium, contingens eſt; adeo ut poſſit non eſſe, & abſolute non fuit, antequam ab agente eliceretur. Eſt enim proprietas agentium, poſſe cauſare;

ſare; at actu cauſare, non niſi accidens, ſeu modus quidam. Primum neceſſarium eſt, donec agens extiterit, utpote neceſſariam cum eſſentia connexionem habens: ſecundum plane defectibile, ut quid eſſentiæ accidentaliter ſuperveniens. Præterea cum actio nil aliud ſit, quam effectus; & cum iſte non fiat ex nihilo, ſed ex præſuppoſito ſubjecto, (ſingulis in ſuo genere) ideo neque actio fit ex nihilo; potiùs circa idem ſubjectum verſatur, ex quo effectus fit. Quod evidenter convincit: quia ſi effectus fit ex aliquo, ergo ipſum fieri effectus, quod eſt actio, non eſt ex nihilo: implicat enim contradictionem, quod effectus fiat ex aliquo, & quod fiat, fit ex nihilo.

Hoc univerſim verum eſt, de omnibus naturæ agentibus; ſed de actionibus rationalibus aliquid amplius ſpeculari expedit. Hæ prout ſub communi actionis conceptu comprehenduntur, ſunt pariter de contingentibus, non vero neceſſariæ exiſtentiæ ſed in quantum aliquæ ex eis liberæ ſunt, quæ à libera voluntate prodeunt, aliæ quæ ab intellectu, non ſub ratione volentis, ſed cognoſcentis eduntur: hæ ſunt neceſſariæ, prout opponuntur libero, illæ voluntariæ, ſeu liberæ, prout opponuntur neceſſario. Sed naturæ neceſſariæ exiſtentiæ, ſed mere contingentes, neutræque fiunt ex nihilo, ſed ex ſpeciebus reſervatis extrinſecus advenientibus, vel ex ideis à Deo creaturæ

ra-

rationalis menti, in ſui productione inditis: Ex quibus rationales actiones progignuntur. Negat? Sed ego quæro: an ſi non legiſſet poſthumum librum *Spinoſæ*, & eorum dogmatum ideas in mente infeliciter recepiſſet, ſervaretque, poſſet hæc Axiomata, propoſitiones, & demonſtrationes ratiocinari? non certe: ergo tales actiones rationales, nec ſemper extitere, neque eas fecit ex nihilo, ſed ex iis ideis, quas noviter admiſit, & talibus ratiocinationibus materiam præbuere, ex qua fierent. Sed quod deterius eſt, neque ſunt neceſſariæ, ut opponuntur libero, ſed maxime liberæ, ut neceſſario ſequatur impietas.

Pergit in ſua reſponſione, & ſupponit, quod N. N. non negabit, quod *in rerum natura exiſtit eſſentialiter motus, ſeu agitatio:* ſicuti non negavit, circa ſuam primam propoſitionem, quod aliquid eſſentialiter exiſtit.

Si intelligere vult quod in natura, ſeu rebus naturalibus eſt eſſentialiter virtus activa, conceditur, donec exiſtunt in ſingulis, ut eorum natura fuerit, ſive proprii motus, ſive mutationis, vel cujuſvis generis actionis ſit elicitiva. Si vero de actuali motu, & agitatione, aut actione intelligi velit, dummodo intelligat, quod eſſentia motus in natura exiſtit, quod vero ex ſuâ eſſentia habeat exiſtere, id eſt quod neceſſario exiſtit, eſt prorſus

à veritate alienum, ut ſupra oſtendimus. Quod ſi inferat: Ergo ſi res aliqua actu non agit, aut movet, erit mortua, utpote actione privata: negamus conſequentiam, & (improprio loquendi modo non reſputo) dicimus, quod ſi res aliqua eſſet actione vel actu negata, eſſet (ut ait) mortua, immo non eſſet, quia eſſe eſt propter operari: ſi ergo operativa non eſſet, fruſtra in natura eſſe diceretur, & abſque omni fine. Eſſet quidem vacua natura, & ad nil eſſet. Si autem fuerit actione privata, id eſt abſque actuali actione, abſque agere in actu ſecundo; quæ tamen aptitudinem habet ad agendum, quamvis ob aliquam circumſtantiam, vel impedimentum non actu agat, non erit mortua: ſiquidem talis dumtaxat dici poteſt, quæ agendi negationem habet, id eſt quæ per ſuam eſſentiam, nullam operandi facultatem obtinet. Talis quidem in natura concedi non poteſt, quæ nil fruſtra, & abſque fine eſſe decrevit.

Tandem in ultimo paragrapho clarius ſuam mentem aperuit, & quomodo ille intellexerit, quod aliquid nequeat fieri ex nihilo; unde & res, & actiones neceſſariæ eſſe exiſtentiæ, Mathematice demonſtret, plane nobis explicuit, & magis plane oſtendit, quod Philoſophiæ veteris, & recentis, atque principiorum veræ Metaphyſicæ, vix habet umbram, eamque tenebroſam. Oportet hæc examinare. Ait igitur quod non agere idem eſt

ac

ac mors, quare non poſſet à non agere, dari tranſitio ad agere: hoc impoſſibile his verbis depingit: *Poteſne jam concipere, quod ex morte vita poſſet provenire? Iſtud aſſerere, quid aliud eſſet quam meræ privationi tribuere cauſalitatem multorum effectuum? quod idem ac ſi dicas, in nihilo, id eſt privatione τοῦ aliquid, eſt cauſalitas effectuum, vel τοῦ aliquid: quod directa fronte cum Axiomatibus conceſſis pugnaret.* Veriſimile enim eſt te intellecturum, quod de omnibus privationibus negare cauſalitatem ſuorum contrariorum, idem eſt ac ſi dicas, eſſentialiter actionem æternam eſſe &c.

Hæc ad literam deſcripſimus, ut evidenter pateat, quam ineptis fundamentis Atheiſmi portentoſa doctrina nititur. Supponit ut verum dogma, quod ſi aliquid fieret ex nihilo, ipſa privatio, nihil, aut non eſſe cauſare debebat τὸ aliquid, influere & exercere cauſalitatem in τὸ aliquid. Neſcio quis malus ſpiritus adeo ſtultum mendacium menti indiderit. Dixitne aliquis, vel aliquando ſomniavit quod ſi aliquid ſit ex nihilo, τὸ nihilum eſſet cauſa, in aliquo cauſandi genere τοῦ aliquid? Sed ut amplius detegatur inſcitia, quæro, de quo cauſalitatis genere loquitur, quæ privationi tribueretur: ſi ex ipſa aliquid fieret? An de efficienti? Hoc aſſerere foret ridiculum, quia quando quæritur, an aliquid fieri poſſit ex nihilo, eſt idem ac inquirere, an aliquod

efficiens poſſit aliquid ex nihilo efficere, non vero an ipſum nihilum cauſare poſſit aliquid. Non igitur ea cauſalitas quam privationi denegat, eſt in genere efficientis. Itaque ſi aliquid fieret ex nihilo, à ſuo efficiente fieret, non à privatione. Cum etiam cauſalitas formalis & finalis, ad propoſitum hoc minime adduci poſſint, reſtat dumtaxat cauſalitas materiæ, ſeu ſubjecti, de qua dubium præſens inſtituitur, an poſſit aliquod agens ſuum effectum producere ex nihilo, id eſt abſque ſubjecto, ſeu materia ex qua fiat, abſque cauſalitate cauſæ materialis? Non enim dubitatur, an aliquid abſque aliquo agente fieri poſſit, ſed an agens ſine alio præcedenti, ut ſubjecto materiali, aliquid facere queat.

Cum dicimus aliquid poſſe fieri ex nihilo, cauſalitatem materialem negamus ex qua, non vero efficientis cauſalitatem à qua producatur. Quomodo igitur talem cauſalitatem in genere materiæ, privationi concedere tenemur? Si enim aſſerimus, aliquid fieri ex nihilo, idem eſt ac dicere, quod nullius cauſalitatis materialis interventione, aliquid producitur. Reſpondit pro inconvenienti, quod privatio talem cauſalitatem exerceret in effectum; quod idem eſt ac affirmare ſine cauſalitate materiali fieri non poſſe. Nonne hoc eſt cum concluſione reſpondere? Patet diſcurſus: quia talis eſt reſpondentis argumentatio: Si aliquid fieret ex nihilo,

hilo, τὸ nihil influeret, ſeu cauſaret τὸ aliquid: quia abſque tali cauſalitate τὸ aliquid fieri non poſſet. Verumtamen hoc eſt quod negamus, τὸ aliquid non fieri poſſe ab aliquo agente, ſine illa cauſalitate ex aliquo, maxime quidem ex nihilo, cui nulla poteſt attribui cauſalitas. Sed in hoc conſiſtit error, quod reſpondens cauſalitates per ſua genera diſtinguere neſcivit, efficientis cauſalitatem, cum materiali concurſu ad effectum male confundit: idcirco quando ait, quod privatio cauſaret effectum, efficientiæ cauſalitatem intellexit, & agentis cauſæ à qua effectus fit, penitus fuit oblitus. Nec materialis concurſus in mentem venit, de quo dubitatur, an ab aliquo agente ſuppleri poſſit; quod idem eſt, ac an ex nihilo poſſit produci ſuum effectum.

Ex dictis colligitur, quam male infert reſpondens: quod ſi aliquid fieret ex nihilo, ſcilicet ex non eſſe, τὸ non eſſe cauſaret, & influeret in multos effectus. At fallitur, qui hoc eſt fieri ex nihilo, quod nihil materialiter influat in effectum. Inde puerilem committit æquivocationem, quaſi diceret, nihil materialiter influit in effectum, ergo influit materialiter in effectum, ipſum nihil. Sed hæ ſunt nugæ, pueris etiam indignæ. Et ſciat Reſpondens, quod ſi aliquid fiat ex nihilo, ſufficit actio ſui efficientis, à quo totus effectus, ſecundum ſuam entitatem producitur, quin non eſſe aliquo modo,

ad effectus eſſe concurrat in aliquo cauſationis genere. Poterit igitur jam abſtinere ab ea ſæpe repetita *morte*, nec amplius vereatur quod *mors* aliquam cauſalitatem in *vitam* exerceat. Siquidem jam novit, quod vita non fit ab morte, tanquam efficiente, neque tanquam cauſa, quæ cauſalitatem inſtar materiæ influat in vitam; ſed tanquam ex termino extrinſeco privatio. Sic loquimur, ut ipſum non eſſe ſignificemus. Quod ut ſupra diximus, non ſolum non impedit, quo minus aliquid fiat ex ſui non eſſe: ſed potius eſt impoſſibile quod fiat, ſi non intelligatur antea non eſſe. Non quod non fuiſſe influat, ſed quia nequit intelligi quod fiat, ſi non intelligatur antea non eſſe.

Neque etiam timeat, quod iſti contradictorii conceptus ſimul unientur, nempe eſſe aliquid, & nihil. Ego certiſſime ſpondeo, quod tale inconveniens & impoſſibile, nunquam Deus nec natura facient, & quod poſito nihilo, non tunc erit aliquid, & quod poſito aliquod, non amplius erit nihil. Hæc omnia ſunt lumine naturæ nota, quæ ratio mediocriter inſtructa negare non poteſt, niſi ad lubitum decipi voluerit vanis cogitationibus, ab omni vero diſtracta. Neque in poſterum ſua quæ *Axiomata* appellat, & ſuas quas oſtentat *demonſtrationes*, his nominibus ſignificare audeat, cum talia non ſint, ſed vagæ mentis periculoſæ illuſiones.

Quod

Quod ſi hæc rudi calamo ſcripta attentius meditetur, falſis præjudiciis radicitus depoſitis, rationem cum religione optime conciliabit, dummodo religioni, ut excellentiori, imbecillem rationem velit ſubjicere.

Quæ prolixe ſcripſimus, ad pauciora verba ut conſtringamus, reſpondentis ſtylum obſervantes, ad Propoſitiones etiam, & demonſtrationes reducere non diſplicebit.

PROPOSITIO I.

Non repugnat aliquid fieri ex nihilo.

DEMONSTRATIO.

EA ſolum repugnant, ex quibus conceſſis, contradictoria ſimul componuntur; ſed ſi aliquid fieret ex nihilo, non contradictorii conceptus componerentur, ſeu ſimul unirentur. Ergo nulla ſequeretur contradictio, vel repugnantia. Id patet, quia poſito nihilo non aliquid intelligitur, & poſito τὸ aliquid, non amplius intelligitur nihil. Non igitur ſimul ſunt, nec unita. Potius invicem excluſa: ſicuti neque repugnat, quod una dies ad alteram inſequatur quæ tranſivit: maxime quod altera quæ tranſivit, cum hodierna ſimul exiſtat. Ergo non repugnat, aliquid fieri ex nihilo, ſiquidem nihilum

cum aliquid non uniretur, quamvis aliquid fieret ex nihilo: neque hæc quiſquam ſomniavit.

PROPOSITIO II.

Si datur ens neceſſario exiſtens, hoc poteſt facere aliquid ex nihilo.

DEMONSTRATIO.

OMne id quod non repugnat, poteſt fieri ab agente infinitæ potentiæ: ſed non repugnat aliquid fieri ex nihilo: Ergo poteſt fieri ab agente infinitæ potentiæ. Major eſt per ſe nota. Minor conſtat ex prima Propoſitione. Conſequentia concludit. Quod vero ens neceſſariæ exiſtentiæ, ſit etiam infinitæ potentiæ, per ſe patet: quippe agens neceſſariæ exiſtentiæ, eſt infinite perfectum non minus in agere, quam in eſſe; cum agere, ſeu potentia, cum ipſo idemtificatur. Quia exiſtentia agentis, neceſſario omnem dependentiam excludit, atque ideo omnem imperfectionem in ſuo agere. Cum vero impotentia circa poſſibilia, imbecillitatem & imperfectionem importet, evidenter ſequitur, quod hæc repugnet agenti ſumme perfecto, quale eſt ens neceſſariæ exiſtentiæ: quæ infinita perfectio, à nullo limitata, & conſequenter potentia agendi, quæ cum ipſo idem eſt. Ergo poteſt fieri aliquid ex nihilo, cum non re-

repugnet, ex parte factibilis, ſeu ſubjecti.

PROPOSITIO III.

Dàtur ens neceſſario exiſtens.

DEMONSTRATIO.

POſſunt omnia quæ in univerſo ſunt, contingenter exiſtere, ita ut potuerint non exiſtere; ſed illa quæ contingenter exiſtunt, ab alio exiſtentiam habuere: Ergo eſt aliquid, à quo omnia quæ in univerſo ſunt exiſtunt Si major propoſitio vera ſit, demonſtrative concluditur: quæ ſic oſtenditur: Ideo aſſeris, quod ea quæ in univerſo exiſtunt, non poſſunt contingenter exiſtere, quia repugnat quod fierent ex nihilo. Ideo ſuppoſito quod ſunt, neceſſariæ exiſtentiæ erunt: Sed ut patet ex prima Propoſitione, non repugnat, quod contingenter exiſtunt. Quod ſi non repugnat, quod univerſum contingenter exiſtat, quia potuit fieri ex nihilo: ergo non repugnans agens neceſſariæ exiſtentiæ, à quo ex nihilo fiat. Hoc etiam eſt per ſe notum, quia ſi repugnaret agens, quod poſſit aliquid facere ex nihilo. Quod idem eſt ac aſſerere, repugnat agens, quod ex nihilo aliquid faciat. Conceſſo igitur quod non repugnat agens neceſſariæ exiſtentiæ, evidenter ſequitur quod eſt tale agens: cum ſi non repugnat quod ſit, à nullo impediri poteſt, quo minus ſit: cum neceſſaria exiſtentia, in ſuo eſ-

ſentiali conceptu includit, à nullo dependere ut exiſtat. Ergo ſi non repugnat, neceſſario exiſtit: & univerſum ex nihilo facere potuit.

PROPOSITIO IV.

Attributa, ſeu proprietates, quas intelligimus in ente neceſſariæ exiſtentiæ, pariter neceſſario exiſtunt ac ipſum.

DEMONSTRATIO.

TAlia attributa ſeu proprietates idemtificantur, cum ente neceſſario exiſtente: ea vero quæ cum eſſentia idemtificantur, per eandem exiſtentiam exiſtunt: ergo ſi illud ens neceſſario exiſtit, attributa cum eo idemtificata, ſunt pariter neſſariæ exiſtentiæ.

PROPOSITIO V.

Agere entis neceſſario exiſtentis, non eſt modus ſeu actio, aut cauſalitas.

DEMONSTRATIO.

AGere agentis neceſſario exiſtentis, eſt attributum iſtius entis, ideoque cum ipſo idemtificum: Sed actio, aut modus, eſt de natura accidentis: Ergo nequit idemtificari cum tali ente neceſſario. Patet diſcurſus, quia modus utpote accidens, nequit cum ſubſtantia idemtificari; idcirco neque enti neceſſario attribui.

PRO-

PROPOSITIO VI.

Agere entis neceſſarii, eſt velle quod res ſit, quando vult.

DEMONSTRATIO.

AGens neceſſarium non indiget actionem elicere ut res ſit, ergo ſufficit quod velit quod exiſtat. Antecedens liquet ex quinta Propoſitione; conſequens eſt verum: quia ſi non ſufficeret velle ut res exiſtat, indigeret alia cauſalitate, ſeu actione ut exiſteret. Hoc demonſtravimus eſſe impoſſibile; ergo agere entis neceſſarii, eſt ſuum velle.

PROPOSITIO VII.

Effectus agentis neceſſarii, non ſunt neceſſariæ exiſtentiæ.

DEMONSTRATIO.

QUidquid habet principium exiſtendi, non eſt neceſſariæ exiſtentiæ. Cum vero ea quæ ab alio producuntur, neceſſario habeant ſuæ exiſtentiæ principium, non neceſſario exiſtunt: quippe aliquando eſſe inceperunt. Neceſſariæ autem exiſtentiæ conceptus, omnem inceptionis conceptum eſſentialiter excludit; ſed actiones, & effecta acta fuerunt ab agente neceſſario, ut ſæpe fatetur: ergo habuerunt exiſtendi principia, nec ſunt neceſſariæ exiſtentiæ, utpote dependentes ab alio ut exiſterent.

PROPOSITIO VIII.

Agens limitatæ potentiæ, nequit aliquid facere ex nihilo.

DEMONSTRATIO.

AGens limitatæ potentiæ non habet niſi ſuum eſſe individuale, & limitatum: non ergo poteſt producere aliud eſſe, ſiquidem non id continet, ut producat: & conſequenter neque aliquid facere ex nihilo. Poteſt quidem aliud eſſe jam exiſtens, diverſæ emergunt naturæ, quæ agentibus limitatis vere attribuuntur, quamvis ſecundum ſuam ſubſtantiam, ab ipſis non efficiantur. Quod vero agens limitatum, aliud eſſe in ſe non contineat, evidenter conſtat; quia hoc eſſe contentum in eo agente, donec in eo eſt, vel eſt aliquid vel nihil. Si primum, ergo jam actu exiſtit; idcirco neque erit producibile. Si ſecundum, ergo nihil effectus producendi eſt in cauſa, quod ab eo produci poteſt agere ex aliquid nihilo.

PROPOSITIO IX.

Agere agentium naturalium, ſeu eorum actiones, ſunt omnes contingentis exiſtentiæ.

DEMONSTRATIO.

AGentia naturalia ſunt contingenter exiſtentia: ergo actiones quæ ab ipſis eliciuntur. Patet conſequentia: quippe cauſalitates, & modi ſeu actiones, non ha-

habent propriam ſubſiſtentiam, niſi cum ſubſtantiis, quas afficiunt. Si igitur hæc contingenter exiſtunt: ergo & actiones.

PROPOSITIO X.

Agentia naturalia habent facultatem agendi & non agendi.

DEMONSTRATIO.

SI non haberent, maxime quia actiones non poſſunt fieri ex nihilo. Sed hoc falſum eſt, quia actiones non ſunt entitates ſubſiſtentes, ſed entitatum modificationes, quæ ab agente naturali fieri poſſunt, vel non fieri, cum nullam ſubſtantiam noviter ponant in rerum natura.

PROPOSITIO XI.

Agens ſupernaturale, vel neceſſariæ exiſtentiæ, poteſt aliquid in nihilum redigere.

DEMONSTRATIO.

POteſt ipſum facere ex nihilo: ergo poteſt ipſum annihilare. Patet conſequentia: quia utriuſque eadem eſt ratio. Præſertim cum eadem ſit cauſa productiva ac conſervativa: ergo ſi produxerit, & non amplius conſervat, in nihilum redigetur.

PROPOSITIO XII.

Agens naturale nequit aliquid reducere in nihilum.

DEMONSTRATIO.

ENtitas τοῦ aliquid, non cadit ſub potentia agentis naturalis, ut eam producere poſſet; ergo neque ut productum in nihilum vertat. Antecedens conſtat ex octava Propoſitione. Conſequentia patet: quia agens quod nequit producere, nequit etiam conſervare: ergo non eſt conſervatio, cujus concurſum ſuſpendat, ut effectus non amplius exiſtat. Præterea, quia aliquid deberet influere in effectum toti eſſe abſolute contrarium, quo deſtrueretur. Cum vero ſubſtantiæ nullum ſit contrarium, nil poteſt influere per quod deſinat eſſe.

PROPOSITIO XIII.

Privatio, ſeu non eſſe, in nullo genere cauſationis influit in effectum, ut noviter exiſtat.

DEMONSTRATIO.

DE non ente nil poſitivum vere affirmatur: quia in omni propoſitione affirmativa, debet eſſet idemtitas inter prædicatum & ſubjectum. Atqui nil poſitivum poteſt idemtificari cum non ente? ergo nil poſitivum vere affirmatur de privatione; & conſequenter quod poſitive influat in aliquid, ut exiſtat.

J.B.

J. B.

Mathematica Demonſtratio.

Quod omnia entia, rationis capacia, neceſſario operantur.

POSTULATUM I.

ROgo ut introductionis vice ad hanc demonſtrationem, ad cauſas moventes & finales attendas, quæ me impulerunt, ut eam judicii tui excellentis examini ſubjicerem; ne earum circumſtantiæ ſiniſtre conſiderentur. Quum enim ſedulo examinarem, utrum eſſet conſultius, ut tibi, ſecundum ea quæ inter nos erant tranſacta, ſequentem conceptum mitterem, non parum hæſitavi. Verum inſatiabile meum veritatis cognoſcendæ deſiderium, quod hominum mentibus naturaliter inſitum eſt, cum amore, quo erga *Chriſtianam* Religionem, à mea juventute ad hanc uſque horam, totus meus animus eſt occupatus, conjunctum, ad mittendum me impulerunt. Deſiderium enim iſtud adeo meæ menti dominatur, ut me ſemper adigat; ad inſtiuſmodi occaſiones quærendum & captandum, quarum ſpecies aliquid boni videtur promittere. Atque hæc eſt cauſa quæ non permiſerit, hanc oblatam occaſionem & novam excitantem ſpem negligere. Quæ quidem offerentis reſpectu, inter præcipuas eſt numeranda, quæ ſunt idoneæ ad ſequen-

ſequentes difficultates diſpellendum, atque Religionem ex difficillimis extricandum tricis. Amor ad Religionem *Chriſtianam* haud minus me movebat: hic enim ſpem in me excitavit; quod hæc exercitatio, harmoniam ſit inventura, inter rationis & Religionis dictamina, quam mea ratiocinatio non invenit.

Quum enim nunquam indifferenter, animus meus fuerit conſtitutus, nec adhuc ſit circa judicium, à qua parte ſtet veritas: ſpes enim excellentium iſtorum bonorum poſſidendi, quæ Religio pollicetur, inexplicabili impetu meum animum ad Religionem amplectendam impellit: memoratus amor, cum ſpe jam indicata conjunctus, rationes quæ miſſionem diſſuadebant diſpulerunt.

Ex dictis facile percipies, quis ſcopus ſit, ad quem, mittens *Mathematicam* hanc *demonſtrationem*, conſequendum collimo. Is enim eſt, ut mea mens illuſtraretur, & auxilium inveniret, circa harmoniam, quam ratio & Philoſophia inter ſe habere queant. Deſiderium enim veritatis non permittit, ut amor erga religionem, ſolis inniteretur præjudiciis. Et ab altera dictus Amor, deſiderium iſtud eouſque limitat, ut me non queat avellere à Religionis approbatione.

Adeo ut ex animo affirmem, nihil eſſe quod animum meum majori gaudio & quiete delinire poſſit, quam harmoniæ iſtius repertio. Omnes enim moleſtiæ,

ex

ex iſtius diſcordiæ conſideratione pullulantes, non modo diſcuterentur, & animus meus in antiquum reſtitueretur ſtatum, ſed & in multo meliorem. Nec mirum: quoniam Religionis Chriſtianæ ſplendor & majeſtas ab una parte meos oculos offuſcant; (nam quoad ejus fundamenta, multum ſuperat alias Religiones; & quoad ejus naturam, cum illis minime comparari poteſt: cum ejus majeſtas incomparabilis, præcepta excellentiſſima, & promiſſa ejus incomprehenſibilia ſint) ab altera vero parte Ratio, (*quæ ab Ente æterno originem trahit, æternaſque veritates humanis objicit mentibus, & lumen eſt in oculis omnium, & omnium humanorum conatuum eſt ſtella ductrix*) mentem meam circa Religionem offuſcat, & *contrarium ut certum & fundatum mihi proponit.* Quæ cauſa eſt quod animus meus, per contemplationem hujus diſcordiæ conſtrictus ſit, mens inquieta & concuſſa ſpe & metu, intellectus obnubilatus; imo in eo ſtatu conſtitutus ſit, *ut judicium determinatum ferre nec auſit nec queat*, & hinc facile perſpicies, quod mens ab utraque parte ligata, & ingenium utrumque armatum & inerme, efficaciter impelli debeat, ad indicatum ſcopum attingendum: ac idcirco facile poſſe induci, ad talem occaſionem, quæ multum boni polliceri videtur, avide arripiendam.

Accedit quod ex iſtiuſmodi collatione, nihil

nihil mihi damni poſſit accedere: quandoquidem firmiter conſtitui, indiſſolubili nexu religionem amplecti & ab ea nunquam recedere, quamvis iſta concordia deſiderata, minime poſſit inveniri; idque ſpe, ut religionis veritate inconcuſſa manente, participi mihi eſſe liceat ſortis eorum, qui in *Chriſto* ſunt ſanctificati.

Cum igitur ſcopus & ratio quem indicavi, meum animum ſola impulerint, nihilque aliud intendam, quam lucrum & utilitatem, non ad gloriam modo religionis, ſed etiam ad meam & aliorum ſalutem; volui in anteceſſum ſtipulari, ut ſtatus animi mei recte conſideretur, & ut iſta conſideratio inſeparabiliter huic Demonſtrationi ſit annexa, & cum ea conjuncta: ut judicium ferri poſſit, me ſequentes difficultates minime propoſuiſſe, ut ex ulla parte religioni, vel Dei cultoribus obſim: ſed in nullum alium finem, quam ut eximium tuum judicium & Examen, concordiam inveniat, inter Rationis & Religionis dictamina. Quo poſſimus omnes adverſarios ſuperare, nec non homines judicio pollentes, captivos adducamus ad obedientiam excellentis noſtræ Religionis.

POSTULATUM II.

IN hæc demonſtratione conſiderandum eſt, vocem *Nihil*, utut frequenter uſurpetur, quaſi rem aliquam ſignificaret,

ret, nihil tamen aliud esse, quam negationem & remotionem rei sive Entis. Abusus autem iste profectus est exinde, quia non est possibile significationem istius vocabuli verbis explicare, quia nihil significat. Quapropter lector contentus sit oro, significationem istius vocis percipere, sine alia descriptione, eamque semper in ista significatione sumat, quamvis alio sensu videatur accipi.

DEFINITIONES.

1. PEr Ens vel aliquid necessarium, intelligitur Ens cujus existentia est de ejus essentia, vel Ens quod necessario essentialiter existit.

2. Attribnta sunt qualitates, quarum essentia naturam constituit istius rei, cujus sunt attributa vel qualitates. Adeo ut ab isto Ente, cujus attributa vel qualitates sunt, non sint distincta.

3. Agere significat modificationem actionis, vel agere consistit in hoc vel illnd agendo: adeo ut agere, & hoc aut illud agere, non differant inter se.

AXIOMATA I. & II.

Ex nihilo nihil fit. Aliquid nunquam fit nihil.

ADDITAMENTUM.

QUandoquidem Aliquid & Nihil, infinitè à se invicem differant, adeo ut positio unius, absoluta si alterius negatio,

gatio, vel abſentiam alterius includat; propterea æque certum eſt, quod *aliquid* nunquam fit *Nihil*, quam quod *Nihil* nunquam *aliquid* fieri poſſit. Nam per ſe patet quod ea quæ infinitè à ſe invicem diſtant, nunquam uniri poſſunt. Et propterea ſecunda Enunciatio, non minus eſt certa quam prima. Q. E. D.

AXIOMA III.

QUalis eſt cauſa quatenus cauſat, talia ſunt etiam effecta.

PROPOSITIO I.

Exiſtit Ens neceſſarium: vel eſt Ens neceſſario exiſtens.

QUia nemine contradicente certum eſt, exiſtere Entia, vel potius aliquid eſſentialiter exiſtere; exinde certum eſt, per duo priora axiomata, aliquid iſtud eſſentiale, neceſſario exiſtere. Cum enim *aliquid*, nunquam poſſit fieri *Nihil*, & *aliquid* & *Nihil* abſolute de ſe invicem negentur, vel infinite differant à ſe invicem; propterea τοῦ *aliquid*, oſtendit illud eſſe neceſſariæ exiſtentiæ.

PRO-

PROPOSITIO II.

Omnia neceſſarii τοῦ aliquid, *vel neceſſarii Entis attributa, ſunt etiam neceſſariæ exiſtentiæ*

DEMONSTRATIO.

QUoniam (per Prop. 1.) eſſentiale *aliquid* neceſſariæ eſt exiſtentiæ: & quia, (per Def. 2.) attributa eſſentiam ſive naturam conſtituunt ejus rei vel *τοῦ* aliquid, cujus ſunt attributa; hic ſequitur, ſicut exiſtentia neceſſarii Entis eſt de ejus eſſentia; vel neceſſario eſt: quod eodem modo eſſentia attributorum Entis neceſſarii, de ejus eſſentia vel neceſſario ſunt: Exiſtentia enim attributorum, & eſſentia rei cujus attributa ſunt, ſunt idem, Q.E.D.

PROPOSITIO III.

Agens eſſe vel agere, eſt attributum τοῦ Aliquid, vel Entis neceſſarii: vel eſt neceſſario exiſtens.

QUandoquidem citra controverſiam conſtat, actionem vel *τὸ agere*, eſſentialiter exiſtere; idcircò certum eſt, vi primi & ſecundi Axiomatis, quod eſſentialis actio ſive *τὸ* eſſentialiter agere, neceſ-

ceſſario eſſentialiter exiſtit. Cum enim *Aliquid*, nunquam *Nihil* fiat, (quoniam Aliquid & Nihil abſolute de ſe invicem negantur) certum eſt eſſentialem actionem, ſive τὸ eſſentialiter agere, neceſſariæ eſſe exiſtentiæ.

Deinde quia nihil neceſſariæ eſt exiſtentiæ, quod non pertineat ad eſſentiam Entis neceſſarii, hinc ſequitur τὸ agere vel actionem, attributum eſſe Entis neceſſario exiſtentis. Q. E. D.

COROLLARIUM.

Si forte de hujus Demonſtrationis evidentia quis dubitare vellet, Lector eam conferat cum Demonſtratione primæ Propoſitionis, & inveniet ingredientia utriuſque eadem, & quidem omni reſpectu, non modo naturæ, ſed etiam virium. Et conſequenter hæc Demonſtratio, non minus omni major eſt exceptione, quam primæ propoſitionis: per eam enim eſt demonſtratum, attributa Entis neceſſarii, neceſſariæ eſſe exiſtentiæ. Quod nihil aliud ſignificat, quam quod attributa per æternam neceſſitatem ſunt qualia ſunt. Quod ad facultatem agendi vel non agendi applicatum, clarum facit, eam in æternum debere manere facultatem operandi vel non operandi, nec unquam actionem poſſe producere. Quod probe notari velim.

Porro: quia facultas iſtiuſmodi, a-

gendi

gendi vel non agendi, non poteſt eſſentialiter exiſtere, niſi re ipſa vel ageret vel non ageret: Et quia non agere nihil aliud ſignificat, quam eſſe mortem, vel negationem actionis; adeo ut agere & non agere, eodem modo quo Aliquid & Nihil, de ſe invicem negentur: Hinc ſequitur, facultatem agendi & non agendi, nihil aliud eſſe quam nomen inane, & idem denotare, quod facultatem, ut aliquid ſit mortuum & vivens, quam ut quid Aliquid ſit, & Nihil: quæ Enunciationes nihil aliud, quam contradictoria denotant, & per noſtra 1. & 2. Axiomata, aperte falſa declarantur.

PROPOSITIO IV.

Actiones & effecta neceſſarii Entis, ſunt aut fiunt per æternam neceſſitatem, tales quales ſunt.

DEMONSTRATIO.

QUia (per præad.) agere, vel actiones Entis neceſſario exiſtentis, neceſſariæ ſunt exiſtentiæ, & quoniam (per Def. 3.) actio modificatio eſt τοῦ agere: vel quia actio conſiſtit in hoc vel illud agendo; ſequitur quod hoc vel illud agere, ſimiliter eſt exiſtentiæ neceſſariæ, id eſt æternæ neceſſitatis: proptera quod verum eſt, quod quemadmodum τὸ agere per æternam neceſſitatem, pertinet ad con-

conſtitutionem eſſentiæ Entis neceſſarii, ita hoc vel illud agere, ſimiliter ad conſtituendam ejus naturam pertineat. Vel; quemadmodum eſſentia & natura τοῦ aliquid neceſſario exiſtentis, vera & unica ratio eſt vel cauſa actionis, ſic etiam eadem unica ratio eſt τοῦ hoc vel illud agere. Ac idcirco verum etiam eſt, quod non actiones modo, per æternam neceſſitatem, *tales ſunt quales ſunt*, verum etiam effecta (per tria axiomata) per æternam neceſſitatem, taliæ fiunt & ſunt, qualia ſunt. Et iſtud eſt quod proprie intendebamus demonſtrare.

Authoris Defenſio ſuæ Demonſtrationis, adverſus ejuſdem Refutationem N. N.

UT paucis oſtendam, tuis adverſus meam *Mathematicam Demonſtrationum* animadverſionibus, nihil ineſſe ponderis, attendas quæſo ad tuam in ſecundam meam Difinitionem animadverſionem, quod per attributa res iſtiuſmodi intelligentur, quæ non ipſum Ens, ſed ejus naturam conſtituunt; adeo ut ejus natura per attributa, & attributa per rei naturam conſtituantur. Et quamvis ipſa res ejuſque qualitates, ſub diverſis conſiderationibus a nobis accipiuntur, tamen nulla res talis eſſe poteſt qualis eſt abſque qualitatibus. Cum autem nulla res eſſentialiter exiſtere poſſit, abſque quibuſdam qualitatibus, conſequenter ipſæ qualitates eodem modo conſiderandæ ſunt, ac res ipſæ.

Ter-

Tertiam Definitionem non recte intellexisti, quia res quæ modum existendi acquirit, non est actio; sed hæc tantum est actio, per quam res modum suum existendi acquirit. Adeo ut in ipsa actione, essentialiter existendi modus sit, quæ cum ipsa rei determinatione, quæ per actionem existendi modum acquirit, convenit. Ac idcirco dixi, quod actio modalis est determinatio τοῦ agere, vel quod τὸ agere, consistit in hoc vel illud agendo. Quæ duæ Enuntiationes, non diversas res, ut tu quidem existimas, sed unam eandemque rem significant. Adeoque Definitio hæc ita reciprocari potest & debet: Omnis actio est modalis determinatio: & omnis modalis determinatio est actio.

Quod propositionem tertiam spectat, aperte dixi, qualis est causa quatenus causat, talia sunt effecta: hoc est quales sunt modi determinationis in actione, tales etiam sunt modi determinationis in effectis: quia causalitas in causa, sola est modalis determinatio in actione.

Tuas in primam & secundam propositionem considerationes prætermittens, ad tertiam respondeo, quod per *actionem* intelligo, omnem agitationem sive motum, qualiscunque tandem sit, & quocunque tandem appelletur nomine: adeo ut non agere sit omnis motus remotio. Quapropter ostensa necessitate actionum, eadem operâ probatum est, *om-*

nem rationalem actionem eſſe neceſſariam.

Agitationem vel motum in rerum natura *eſſentialiter* exiſtere, non credo te negaturum, quemadmodum circa propoſitionem primam non negas, *Aliquid* eſſentialiter exiſtere. Quoniam igitur vi priorum duarum propoſitionum, Ens eſſentiale ad ſui privationem tranſire nequit, propter infinitam inter iſta contrarietatem, ita quoque actio ad ſui privationem tranſire nequit: quia actioni non minor eſt repugnantia cum ſui privatione, quam τοῦ *Aliquid* cum ſua. Quocirca eadem eſt circa utrumque concluſio. Hoc ſolum eſt conſiderandum, quod actio quia nullam habet propriam ſubſiſtentiam, τὸ aliquid autem habet; propterea τὸ aliquid ſubjectum, actionem autem ejus attributum eſſe.

Quod autem ad facultatem agendi vel non agendi, aio te vim meorum verborum non percepiſſe: dicis enim me debere probare, *non agere ſignificare mortem.* Velim autem ut conſideres, quando per τὸ agere, motus vel omnis agitatio intelligitur, qualiſcunque tandem fuerit, an hoc non includat, non agere mortem eſſe, ſive totalem omnis motus privationem? ut quæ vere contrarium ſit motus. Si jam ulterius conſideres, facultatem agendi & non agendi (quam tu nominas attributum) non poſſe exiſtere, niſi facultas iſta re ipſa vel agat vel non agat, quoniam nullum inter duo contradictoria datur

tur tertium) rogo ut abſque præjudicio attendas, quando quis ſtatuit, iſtiuſmodi facultatem non agere, an non tunc dicat eam eſſe mortem. Non agere enim, eſt omni motu privatum eſſe; hoc eſt eſſe mortem. Poteſnè jam concipere, quod ex morte vita poſſit provenire? Iſtud aſſerere quid aliud eſt, quam meræ privationi tribuere cauſationem multorum effectuum? Quod idem eſt ac ſi dicas, in nihilo, id eſt in privatione τοῦ aliquid, eſt cauſalitas effectuum, vel τοῦ aliquid. Quod directa fronte cum axiomatibus conceſſis pugnaret. Veriſimile enim eſt te intellecturum, quod de omnibus privationibus negare cauſalitatem ſuorum contrariorum, idem eſt ac ſi dicas, eſſentialem actionem æternam eſſe, abſque ulla interruptione: quia interruptio nihil aliud eſt, quam ad privationem tranſire. Et quemadmodum in privatione non eſt terminus tranſitionis ad contrarium, ſic in actione non eſt terminus ad privationem. Hæc adeo mihi manifeſta ſunt, ut non poſſim credere ullum hominem, qui iſta intelligit, ea poſſe negare.

TABLE.

Extrait d'une Lettre de M. de Fenelon, Archevêque de Cambray sur la Refutation de Spinosa. 376

Certamen Philosophicum propugnatæ veritatis divinæ ac naturalis adversus Joh. Bredenburg &c. par Isbak Orobio, Medicinæ Doctor Amstelodamensis. 387

Monitum Editoris. 388

Refutatio demonstrationum Joh. Bredenburg & B. D. Spinosæ. 395

Refutatio J. B. defensionis suæ demonstrationis, adversum cujusdam refutationem; cujus judicium petitur. 448

J. B. Mathematica demonstratio; quod omnia entia, rationis capacia, necessario operantur. 471

Authoris defensio suæ demonstrationis, adversus ejusdem refutationem N. N. 480

FINIS.

A01 1453472